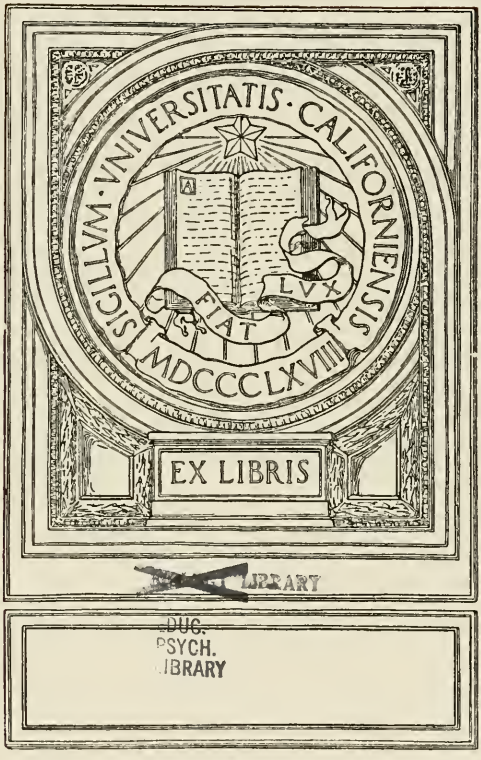
524



LIBRARY
DUG.
PSYCH.
LIBRARY

EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEME DER ALLGEMEINEN PSYCHOLOGIE

VON

DR. LUDWIG BINSWANGER

UNIV. OF

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1922

BF123
B43
BIOLOGY LIBRARY G
EDUC. PSYCH. LIBRARY

ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN VORBEHALTEN.

COPYRIGHT 1922 BY JULIUS SPRINGER IN BERLIN.

MEINEN LEHRERN

E. BLEULER UND S. FREUD

999012

Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu seyn. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen.

Hegel

Vorwort.

Die vorliegende Schrift entspringt dem Bestreben, Klarheit zu gewinnen über die begrifflichen Grundlagen dessen, was der Psychiater in psychologischer und psychotherapeutischer Hinsicht „am Krankenbett" wahrnimmt, überlegt und tut. Sie ist in Dankbarkeit den beiden Forschern gewidmet, durch deren Lebenswerk das psychologische Wissen und Handeln des Psychiaters in den letzten beiden Dezennien eine so große Erweiterung und Vertiefung erfahren hat. Noch aber weiß dieses Wissen nicht sich selbst; das heißt, es besitzt noch keine Einsicht in seine begrifflichen Grundlagen, in seinen Logos. Wir müssen daher, ob wir wollen oder nicht, „die Anstrengung des Begriffs" auf uns nehmen. Die Wissenschaft, welche diese Anstrengung an der psychologischen Erkenntnis vollbringt, ist die allgemeine Psychologie. In sie will die vorliegende Schrift einführen.

Kreuzlingen-Bellevue, im April 1922.

Ludwig Binswanger.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Die Definition des Psychischen und seine naturwissenschaftliche Darstellung. 6

I. Die Definition des Psychischen oder der Gegenstand der Psychologie . . 7

II. Die naturwissenschaftliche Darstellung des Psychischen 21

Zweites Kapitel.

Die sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen 30

I. Die „inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens" (Dilthey) und das generalisierende Verfahren 31

II. Das „Freie, Schöpferische im Seelenleben" 35

a) Historische Vorbemerkungen. Leibniz und die Anfänge der deutschen Ästhetik 35

b) J. N. Tetens 38

c) H. Bergson 40

d) W. James 48

e) W. Wundt 49

f) Chr. Sigwart 49

g) H. Lotze. 50

III. Der Zusammenhang und die Einheit des Seelenlebens 53

a) Der biologische und der (unmittelbare) seelische Zusammenhang. Rickert, Bergson, Goethe 53

b) Der Diltheysche Begriff des Strukturzusammenhangs 57

c) Der Brentanosche Begriff des Bewußtseinsstroms 60

d) James' Nachweis des „stream of thought" 60

e) Lotzes Begründung der Einheit des Bewußtseins 67

IV. Das Psychische als das Nichtidentifizierbare. James, Bergson, Münsterberg 71

V. Das Psychische als das Nichtquantifizierbare. Bergson, Lipps, Münsterberg, Ebbinghaus, Fechner 76

a) Einwände gegen Fechners Maßeinheit. Stumpf 82

b) Einwände gegen Fechners Maßstab. Ebbinghaus, G. E. Müller, Elsas, Sigwart, Wundt 86

VI. Das Psychische als das Nichtobjektivierbare 90

a) P. Natorp. 91

b) E. Husserl 97

c) H. Bergson 100

Drittes Kapitel.

Die nicht-naturwissenschaftliche Darstellung des Psychischen. Das Psychische als Funktion, Akt oder Erlebnis 102

I. Das Problem der Subjektivität 102

II. Die Funktionspsychologie Stumpfs 107

III. Die Lehre Brentanos von den psychischen Phänomenen oder psychischen Akten 113

a) Die Unterscheidung der psychischen Phänomene von den physischen 113

b) Vom „inneren Bewußtsein" 120

Seite
c) Die Einheit des Bewußtseins 124
d) Die Klassifikation der Seelentätigkeiten 129
e) Psychologie und Naturwissenschaft 131
f) Schlußbemerkungen 133
IV. Die Phänomenologie Husserls und seine Lehre von den intentionalen Erlebnissen 135
a) Vorbemerkungen 135
b) Erlebnis als reelles phänomenologisches Konstituens des Aktes und als intentionales Erlebnis 139
c) Das Problem der inneren und der adäquaten Wahrnehmung . . 149
d) Die drei Bewußtseins- oder Ichbegriffe 152
e) Schlußbemerkungen 156
V. Lipps und seine Lehre von den Bewußtseinserlebnissen 158
a) Allgemeines 158
b) Inhalt und Gegenstand 164
c) Die „innere Wahrnehmung“ 167
d) Vom Zusammenhang des Bewußtseinslebens 169
e) Exkurs über Husserls Kritik der Bildertheorie 171
VI. Natorps Kritik der Aktpsychologie. Aktpsychologie und rekonstruktive Psychologie 172
a) Inhalt und Akt 173
b) Inhalt und Gegenstand 176
c) Relativierung der Gegensätze von Akt und Inhalt und von Inhalt und Gegenstand 179
d) Rückblick auf Wundt 182
VII. Das empirische Selbstbewußtsein bei Leibniz und Kant 183
Einleitung 183
a) Leibniz 187
Leibniz und der Begriff des Unbewußten 190
b) Kant 193
Einleitung 193
1. Die Funktion der Synthesis in den Leistungen „des Verstandes“ und „der Vernunft“ 194
α) Die Begriffe des Verstandes 194
β) Die Ideen der Vernunft 200
2. Die Funktion der Synthesis und „die Sinnlichkeit“ . . 203
3. Der innere Sinn 206
VIII. Das transzendentale Selbstbewußtsein Kants 210
Die Idee der Seele 218
Schlußbemerkungen zu Abschnitt VII und VIII 220

Viertes Kapitel.

Das fremde Ich und die wissenschaftliche Darstellung der Person . . . 223
Einleitung 223
I. Die Konstituierung des fremden Ich 226
a) Die Assoziationstheorie 227
b) Die Analogieschlußtheorie 228
c) Die Einfühlungstheorie 229
d) Die Wahrnehmungstheorie 233
II. Die Erkenntnis des fremden Ich 242
Das Verstehen 244
a) Das Verstehen bei Dilthey 245
b) Die Trennung zwischen psychologischem und logischem Verstehen. Der fundamentale Unterschied zwischen Psychologie und Logik 247
c) Das psychologische Verstehen 257
1. Das psychologische Verstehen auf Grund der Sprache oder der „sinnvollen Ausdrücke“ 260
2. Das psychologische Verstehen auf Grund der nichtsprachlichen (und nichtschriftlichen) Zeichen 263

Seite
3. Die Psychologie der Kundgabe und der Begriff der Person 271
4. Die Grade der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit auf dem Gebiete des psychologischen Verstehens (W. Baade) und die Gegebenheitsfrage des Fremdseelischen (W. Haas u. a.) 272
5. Ergänzungen zur Gegebenheitsfrage des Fremdpsychischen 275
6. Das Verstehen des seelischen Zusammenhangs 280
Die Apriorität des Verstehens und die „Idealtypik" der verständlichen Zusammenhänge 292
III. Der Begriff der Person 306
a) Person und Metaphysik 307
b) Person und Ethik 317
c) Person und Ästhetik. Der ästhetische Begriff der Persönlichkeit. Person und Kultur 325
d) Person und Geschichte 328
e) Person und Geist. Psychologie und Geistes- oder Kulturwissenschaften 334
f) Person und Natur 341
g) Person und Psychologie 349
Literatur 358
Namenverzeichnis 363
Sachverzeichnis 365

Berichtigung.

S. 225, 6. Zeile von unten: betätigt statt bestätigt.

Einleitung.

I.

Die anschauliche Wirklichkeit, von welcher die Psychiatrie schauend, beobachtend, scheidend und kombinierend ihren Ausgangspunkt nimmt und zu welcher sie umgestaltend, helfend und heilend auf großen Umwegen zurückkehrt, ist der seelisch-kranke Mensch. Ob ich an einem Menschen eine zirkumskripte Phobie wahrnehme und sie auf dem Umweg über die Einwirkung auf seinen „seelischen Mechanismus" auflösen will, oder ob ich an ihm eine schwachsinnige Euphorie wahrnehme und sie auf dem Umweg über den Kampf gegen die Spirochäten in seinem Gehirn zu bekämpfen suche, immer bleibt der Ausgangs- und Endpunkt meines Wahrnehmens, Denkens und Handelns der seelisch kranke Mensch. Es ist nun zu konstatieren, daß die Psychiatrie als Wissenschaft ein Teilstück dieses ganzen Weges künstlich herausgenommen und in den Vordergrund der Betrachtung gestellt hat, ein Stück, das gekennzeichnet ist durch den Lehrsatz: Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten. Obwohl der isolierte wissenschaftliche Bedeutungsgehalt dieses Satzes nicht angetastet werden kann, ist doch dieser Gehalt in dem Ganzen desjenigen objektiven Sinngebildes, das wir wissenschaftliche Psychiatrie nennen, noch keineswegs an seine richtige „Stelle" gerückt, sind die logischen und methodologischen Beziehungen zwischen ihm und dem Ganzen der psychiatrisch-wissenschaftlichen Aufgabe noch keineswegs näher bestimmt, geschweige denn geklärt.

Bezeichnen wir die anschauliche Wirklichkeit, mit der die Psychiatrie es zu tun hat, mit dem Ausdruck seelische Person, noch ganz unabhängig davon, ob es sich um eine kranke oder um eine gesunde Person handelt, so müssen wir also zunächst einmal feststellen: Geisteskrankheiten sind Krankheiten der seelisch-anschaulichen oder, wie wir später sagen werden, der psychologischen Person. Nun ist es aber nicht so, daß der Satz „Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten" zu dem eben genannten in einem Widerspruch stünde; denn sein Bedeutungsgehalt liegt in einer ganz anderen begrifflichen und sachlichen Sphäre. Im Fortgange unserer psychiatrischen Aufgabe nämlich entfernen wir uns immer mehr von der anschaulichen Wirklichkeit, von der psychologischen Person also, und dabei tritt unser Weg nach zwei Richtungen auseinander: der eine führt zu dem Begriff der Seele, des seelischen Funktionszusammenhangs oder des seelischen Organismus', der andere zu dem Begriff des neurophysiologischen Zusammenhangs und so zum Gehirn oder zur Gehirnrinde. Es gilt nun einzusehen, daß beide Funktions- oder Organismusbegriffe, der

seelische sowohl als der hirnphysiologische, mit der anschaulichen Wirklichkeit, genannt psychologische Person, unmittelbar nichts zu tun haben. Beide stellen „Umwege" dar, zum Zwecke der Erklärung und Veränderung der anschaulichen Wirklichkeit, Umwege auf dem Wege von der Person zur Person. Die Person selbst ist, ebensowenig wie sie das Gehirn ist, auch nicht „die Seele". So ist auch der (wirkliche) Gegenstand der Psychiatrie weder die Seele, noch das Gehirn, sondern die psychologische Person.

So ergeben sich für die Psychiatrie zum mindesten drei sehr verschiedenartige Aufgaben: die Erforschung der kranken psychologischen Person, der kranken Seele und des kranken Gehirns. Die scheinbar nächstliegendste und umfassendste Aufgabe, die erste nämlich, ist erst in allerneuester Zeit in Angriff genommen worden, aber ohne daß ihr Zentralbegriff, derjenige der psychologischen Person selbst, systematisch entwickelt und herausgehoben worden wäre. Dies aber ist das Hauptziel unserer Bemühungen. Das Verhältnis jener drei Aufgaben und ihrer Gegenstände zueinander bleibt dabei ganz unberührt.

Man sieht demnach, daß sich unsere Schrift noch keineswegs mit psychiatrischer Erkenntnis befassen wird, sondern lediglich mit psychologischer und wiederum nicht mit empirisch-, sondern mit allgemeinpsychologischer. Ihr Ziel ist also wesentlich bescheidener als dasjenige des großangelegten Werkes von Kronfeld: Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis (I. Bd. Berlin 1920, Julius Springer)[1]). Was sie will, ist lediglich, dem Psychiater an Hand der sehr zerstreuten und sehr verschiedenartigen Literatur eine Übersicht über den Problemgehalt allgemeiner Psychologie zu geben, damit er sich womöglich ein eigenes Urteil zu bilden vermöge über die jetzt im Vordergrunde unseres Interesses stehenden allgemein-psychologischen Fragen. Wohl hat die methodologische Besinnung in der Psychiatrie durch Jaspers den entscheidenden Anstoß erhalten; aber noch ist in manchen Fragen alles im Fluß, droht in andern die Diskussion bereits wieder zu erstarren, und ist insbesondere der Satz, „Geisteskrankheiten sind Krankheiten der psychologischen Person", noch nicht energisch und systematisch genug zum Ausdruck gebracht worden.

Die Literatur wurde soweit ausgebeutet und erwähnt, als es zur Klarstellung eines Problems in methodologischer, psychologischer oder historischer Hinsicht jeweils nötig erschien. Auf Vollständigkeit konnte dabei aus leicht einzusehenden Gründen nirgends Anspruch gemacht werden. Wenn auf das historische Moment besondere Rücksicht genommen wurde, so geschah es nicht nur aus didaktischen Gründen, sondern vor allem aus der Erwägung, „daß das Wahre bloß durch seine Geschichte erhoben und erhalten, das Falsche bloß durch seine Geschichte erniedrigt und zerstreut werden kann", wie Goethe einmal schreibt. Ferner wurde besonders darauf Bedacht genommen, wörtlich zu zitieren, einmal, um nicht fremdes Gut als eigenes auszugeben, sodann, um den Leser mit der Ausdrucksweise und dem Stil der Autoren vertraut zu machen und ihm

[1]) Bei dessen Erscheinen war unsere Schrift schon soweit fertiggestellt, daß sich eine Auseinandersetzung mit seinem, anscheinend ähnliche Ziele verfolgenden und sich offenbar vielfach mit dem unsrigen berührenden, Inhalt nicht empfahl. Es muß den Fachgenossen zur Beurteilung überlassen bleiben, wo sich Übereinstimmungen, wo Gegensätze finden.

die Lektüre ihrer Werke dadurch zu erleichtern; denn einen Ersatz für dieselben kann auch diese Schrift nicht bieten[1]).

Damit verlassen wir nunmehr das Gebiet der Psychiatrie, um uns ausschließlich mit allgemeiner Psychologie zu beschäftigen.

II.

Die Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem speziellen Forschungsgebiet ist den meisten Wissenschaften geläufig. Die allgemeine Forschung bezieht sich, wie der Name sagt, in der Regel auf dasjenige, was allen Objekten einer Wissenschaft „gemein" ist, die spezielle auf dasjenige, was nur besonderen Objekten oder Gruppen solcher zukommt. Mit Recht hat man daher die Aufgabe allgemeiner Wissenschaft darin gesehen, daß sie aus dem Gesamtgebiet einer Wissenschaft diejenigen Tatsachen zusammenzustellen habe, welche „den weitesten Geltungsbereich haben" oder welche „einer möglichst großen Anzahl von Einzelerscheinungen gemeinsam sind". In diesem Sinne unterscheiden wir zwischen einer allgemeinen und speziellen Botanik, Zoologie, Biologie, Physiologie, Pathologie, Psychiatrie usw. Immer wird der allgemeine „Teil" dieser Wissenschaften das allen Pflanzen, Tieren, Menschen, Krankheiten in gewissem Sinne Gemeinsame bearbeiten, also aus dem „gegebenen" Mannigfaltigen eine begriffliche Abstraktion vollziehen und das Abstrahierte für sich betrachten. Indem sich dieser abstrahierenden oder verallgemeinernden Betrachtung zuallererst der Unterschied zwischen ruhendem Sein und fortschreitender Veränderung oder Bewegung aufdrängt, spaltet sie sich rasch in eine allgemeine Lehre vom Sein (So-sein) (Morphologie oder Gestaltlehre) und von der Veränderung des Seins („Dynamik", Physiologie im weitesten Sinne, Lehre von den Verrichtungen oder Funktionen). Auch die allgemeine Psychiatrie z. B. zerfällt derart in eine Morphologie und Physiologie der geistigen Störungen. Demgegenüber betrachtet der spezielle Teil der einzelnen Wissenschaften Sein oder Gestalt und Verrichtungen oder Funktionen besonderer Individuen oder individueller Gruppen.

Diese Scheidung zwischen allgemeiner und besonderer Aufgabe bleibt gleichsam auf derselben Ebene hinsichtlich des Gegenstandsgebietes einer Wissenschaft. Meist kommt aber noch ein anderes Moment hinzu, das dem Ausdruck „allgemein" eine weitere Bedeutung verleiht, so daß er nicht mehr nur auf einen größeren Umfang, sondern auf einen von dem speziellen qualitativ verschiedenen Geltungsbereich hinweist. Dieses Moment macht sich da geltend, wo man von der allgemeinen Forschung etwa erwartet, daß sie die Grundlagen und die Probleme einer Wissenschaft darstellt, wie dies z. B. in der allgemeinen Biologie der Fall ist (vgl. z. B. Schaxel: Über die Darstellung allgemeiner Biologie, 1919, und Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 1919). Je weiter nämlich die allgemeine Forschung vordringt und je umfassender der Bereich der Tatsachen ist, den sie begreifen will, desto abstrakter und „unwirklicher" werden die eigentlichen „Gegenstände" ihrer Betrachtung und

[1]) Die Zitierung der Literatur erfolgt so, daß im Text nur Titel und Seitenzahl, bei wiederholter Zitierung statt des Titels die betreffende Nummer des Literaturverzeichnisses genannt werden. Die näheren Angaben sind im Literaturverzeichnis enthalten. Hinweise auf Seitenzahlen des Textes dieser Schrift selbst sind durch den Buchstaben p. (statt S.) gekennzeichnet.

Forschung. An Stelle der „leibhaftigen" Pflanzen-, Tier- oder Menschenwelt treten jetzt als wissenschaftliche Gegenstände etwa die „Lebensäußerungen" und schließlich „das Leben" selbst, wie in der Physik an Stelle der Körper und ihrer Veränderungen schließlich die „Gegenstände" Kraft und Materie. Dieser Fortgang allgemeiner Forschung vom anschaulich Gegebenen oder von der anschaulichen Wirklichkeit zu immer abstrakteren „Gegenständen" beruht auf dem Prozeß des wissenschaftlichen Denkens. Irgend einmal wird aber für jede Wissenschaft der Moment kommen, wo ihr in der dünnen Luft ihrer Abstraktionen gleichsam der Atem ausgeht, wo sie mit ihnen „nicht mehr weiterkommt". In diesem Moment, der sich historisch immer feststellen läßt und der sich in jeder Wissenschaft nicht nur einmal, sondern immer wieder einstellt, tritt das ein, was man „die Besinnung einer Wissenschaft auf ihre Methode" nennen kann; d. h. die wissenschaftliche Reflexion wendet sich jetzt von der Betrachtung der Gegenstände auf die Betrachtung des Denkens über die Gegenstände, mit einer anderen Wendung, von den Dingen und Geschehnissen auf die Begriffe von ihnen. Mit dieser Wendung tritt nun auch der Bedeutungswandel des Ausdrucks „allgemein" ein. Allgemeine Forschung ist jetzt nicht mehr lediglich umfassendere Forschung als spezielle, sondern sie ist dieser gegenüber anders geartet. Sie untersucht jetzt nicht mehr dieselben Objekte wie die spezielle Forschung und ist jetzt nicht mehr biologische, physikalische oder psychiatrische Forschung, sondern sie untersucht jetzt die Begriffe dieser Forschungsrichtungen und ist somit begriffskritische oder, wie man seit Kant kurz sagt, kritische Forschung.

Nun ist aber zwischen die einzelwissenschaftliche und die kritische Forschung jeweils ein mehr oder weniger ausgedehntes Forschungsgebiet eingeschoben, das Gebiet der einzelwissenschaftlichen Theorien. Keine Wissenschaft, die diesen Namen verdient, bleibt bei einer bloßen Anhäufung von Begriffen stehen; vielmehr sucht eine jede die Begriffe zu Regeln, die Regeln zu Gesetzen, die Gesetze zu Theorien systematisch weiterzubilden. In denjenigen Wissenschaften, in welchen die Theorienbildung am weitesten fortgeschritten ist, wie in der Physik und ihren Sonderwissenschaften und etwa noch in der Chemie, hat sich jeweils ein besonderes Forschungsgebiet herausgebildet, das man als „theoretische" Physik, Chemie usw. bezeichnet. Auch dieses Gebiet der Forschung wird bisweilen als „allgemeines" bezeichnet. Es ist aber klar, daß es in unserem (kritischen) Sinne nicht allgemein genannt werden kann. Wenn etwa die theoretische Physik bezeichnet wird als die „Lehre von den ursächlichen Zusammenhängen zwischen den Erscheinungen in der Natur", so zeigt schon diese eine Definition den den realen Tatsachen zugewandten Charakter dieser Forschung. Allgemeine Physik würde die Begriffe (pysikalische) Erscheinung, (physikalisch-) ursächlicher Zusammenhang, (physikalische) Natur untersuchen, aber nicht die besonderen Gesetze und Theorien, auf Grund welcher die Erscheinungen physikalisch-ursächlich erklärt werden können; vielmehr würde auch das physikalische Erklären ein Forschungsobjekt allgemeiner Physik sein.

Demnach darf auch allgemeine Psychologie nicht mit theoretischer Psychologie verwechselt werden. Allgemeine Psychologie ist nicht Lehre von den psychologischen Theorien. Zwar gibt es eine (naturwissenschaftlich orientierte) theoretische Psychologie, welche es der theoretischen

Physik im Prinzip gleichtun will. Aber diese theoretische Psychologie ist nicht allgemeine Psychologie, auch nicht ein Teil derselben, sondern sie ist selbst Objekt oder Gegenstand allgemeiner Psychologie. „Wie ist so etwas wie jene theoretische Psychologie möglich? Wie verfährt sie? Welches ist die Struktur und Leistungsfähigkeit ihrer Begriffe?" Diese und ähnliche Fragen können Gegenstand allgemeinpsychologischer Forschung sein. Um so weniger aber ist theoretische Psychologie mit allgemeiner Psychologie identisch, als gerade die Frage der Theorienbildung in der Psychologie überhaupt ein Grundproblem allgemeiner Psychologie darstellt.

Wir können also nach dem Bisherigen allgemeine Psychologie etwa als die Lehre von der kritischen Besinnung auf die begrifflichen Grundlagen der Psychologie bezeichnen, kürzer als „Kritik der Psychologie". Und da Psychologie ohne Beiwort für uns immer soviel wie empirische Psychologie bedeutet, bedeutet allgemeine Psychologie für uns immer Kritik der empirischen Psychologie, ihrer begrifflichen Grundlagen oder ihrer logischen Fundamente. Allgemeine Psychologie ist demnach ein Zweig der Methodologie, d. h. desjenigen Teiles der Logik, welcher die Aufgabe hat, die verschiedenen Verwendungen deutlich zu machen, welche die logischen Formen und Normen in den einzelnen Wissenschaften je nach der formalen und sachlichen Natur ihrer Gegenstände, ihrer Verfahrungsweisen und ihrer Probleme finden (vgl. Windelband, Die Prinzipien der Logik, S. 16).

Die allgemeine Psychologie ist nun noch keineswegs soweit fortgeschritten, daß man behaupten könnte, sie hätte ihre Aufgabe als Zweig der Methodologie bereits erfüllt. Im Gegenteil! Wohin wir blicken, herrscht noch Unfertigkeit, Unsicherheit, Zweifel, Widerspruch. Deshalb stoßen wir hier mehr auf Fragen, als auf endgültige Antworten, mehr auf Probleme, als auf Lösungen. Wir sprechen daher im Titel unserer Schrift ausdrücklich von den Problemen der allgemeinen Psychologie und, da wir sie nicht alle bearbeiten und diejenigen, welche wir bearbeiten, meist auch nicht bis in die letzten Konsequenzen verfolgen können — was nur auf Grund eines Systems der Philosophie möglich wäre — von einer Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie.

Erstes Kapitel.

Die Definition des Psychischen und seine naturwissenschaftliche Darstellung.

Überblickt man die Grundsätze des tatsächlichen Betriebes heutiger Psychologie und Psychopathologie, so gewahrt man ein deutliches Mißverhältnis zwischen der mangelnden Klarheit und Schärfe dieser Grundsätze und der Emsigkeit und Geschäftigkeit des Betriebes selbst. Wir stehen auch heute noch beinahe auf dem Punkte, auf dem BRENTANO im Jahre 1874 stand, als er die Forderung erhob, an Stelle der Psychologien müßten wir eine Psychologie zu setzen suchen (Psychologie vom empirischen Standpunkt), und wir können auch heute noch konstatieren, was in seiner Zürcher Antrittsrede vom Jahre 1876 WINDELBAND beklagte, nämlich daß die Psychologie in jedem ihrer Vertreter wieder von vorne begänne (Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung). Daran ist sicherlich nicht die rohe psychologische und psychopathologische Forschung schuld, denn sie hat seither ein ganz enormes „Tatsachenmaterial" zutage gefördert, auch nicht der Mangel an methodologischer Besinnung auf die wissenschaftlichen Prinzipien der Psychologie, sondern der Mangel an Zusammenarbeit zwischen den Methodologen, welche fast immer Philosophen sind, und den Männern der empirischen Psychologie und Psychopathologie, welche der Philosophie meist vorurteilsvoll und verständnislos gegenüberstehen. Es gibt wohl kaum eine andere Wissenschaft, wo „Theoretiker" und Praktiker bis vor kurzem so getrennte Wege gingen, wie in der Psychologie und Psychopathologie[1]). Dies ist als Reaktion auf einmal gewesene historische Tatsachen verständlich, aber beklagenswert im Hinblick auf die Gegenwart, wo beide Forschungsgebiete, das empirische und das methodologisch-kritische, auf eine gegenseitige Berührung und Berücksichtigung im höchsten Grade angewiesen sind.

An die Spitze nun derjenigen Erkenntnisse, welche der Methodologe dem Empiriker zu übermitteln hat, muß die Einsicht treten, „daß kein Erkennen sich auf andere Gegenstände beziehen kann, als die es selbst begrifflich bestimmt hat" (WINDELBAND [143] S. 42). Da wir es hier mit der Besinnung auf die Prinzipien der Psychologie zu tun haben, muß daher unsere erste Aufgabe sein, zu untersuchen, wie die Psychologie ihren Gegenstand begrifflich bestimmt. Vorher müssen aber noch einige Bemerkungen erkenntniskritischer Natur vorausgeschickt werden.

---

[1]) In der Psychologie bildet z. B. STUMPF, in der Psychopathologie JASPERS eine Ausnahme.

Kein ernsthafter erkenntnistheoretischer Standpunkt wird Wert darauf legen, das Band mit den Einzelwissenschaften dadurch zu lockern, daß er den empirischen Realismus der Erfahrungswissenschaften in Zweifel zieht und dem empirischen Forscher verbietet, in den Tatsachen seiner Wissenschaft die Wirklichkeit oder Realität zu erblicken. „Das Wirkliche darf nicht zum Unerkennbaren werden", sagt Rickert, „falls die Erkenntnistheorie in Harmonie mit den Einzelwissenschaften bleiben soll" (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 361). Auch Kant legt bekanntlich den größten Wert darauf, zu betonen, der transzendentale Idealist sei ein empirischer Realist, der den „Erscheinungen" eine Wirklichkeit zuerkenne, „die nicht erschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird" (Kritik der reinen Vernunft, 1. Ausg., S. 371). Nennen wir den Ausgangspunkt, von dem eine empirische Wissenschaft ausgeht, indem sie ihn einfach als „gegeben" voraussetzt oder hinnimmt, das Material dieser Wissenschaft, in der Psychologie also die „psychischen Tatsachen", so haben wir, um klare Unterscheidungen zu treffen, daran zu erinnern, daß dieses „Material" einer Erfahrungswissenschaft, mit einem anderen Wort, ihr wirklicher Gegenstand, nicht zu verwechseln ist mit dem „Gegenstand der Erkenntnis" überhaupt. Was für eine empirische Wissenschaft lediglich Material ist und von ihr als gegeben hingenommen und als real seiend vorausgesetzt werden darf, das enthält für die Erkenntnistheorie gerade das Problem. Das Gegebene oder Tatsächliche im Sinne der empirischen Wissenschaft ist nicht auch ein erkenntnistheoretisch Letztes. Die Erkenntnistheorie sucht ja hinter die Erfahrung zurückzugehen und diese selbst zum Problem zu machen. Was für die empirische Wissenschaft erst Rohmaterial, Anfang ist, ist für sie schon Ende, schon Erkenntnisprodukt. „Auch die einzelne Erfahrung und Wahrnehmung wird als wirklicher Gegenstand oder als Material der Erkenntnis erst durch die Anerkennung der Norm oder durch die Kategorie der Gegebenheit produziert" (Rickert [106] S. 384), und die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist es gerade, zu zeigen, wie und wodurch diese „Produktion" oder Erzeugung des wirklichen Gegenstandes zu denken ist. Erst dieses Wie bildet ihren Gegenstand (vgl. Rickert [106], Die Kategorie der Gegebenheit S. 376ff. und Das Problem der objektiven Wirklichkeit S. 388ff.). Diese Unterscheidung als bekannt vorausgesetzt, können wir uns zum Gegenstand der empirischen Psychologie selbstwenden.

I. Die Definition des Psychischen oder der Gegenstand der Psychologie.

„Jede Wissenschaft nämlich", sagt Rickert [106] (S. 389), „ist Bearbeitung eines Materials, und daraus ergeben sich zwei Probleme, von denen das eine sich auf das Material, das andere auf seine Bearbeitung bezieht." Beide Problemkreise sind jedoch keineswegs scharf zu trennen; denn auch im Begriff des Gegenstandes einer empirischen Wissenschaft liegt schon ein gutes Stück Bearbeitung. Dabei verstehen wir jetzt aber unter Gegenstand einer empirischen Wissenschaft nicht mehr das Rohmaterial derselben, die einzelnen Wahrnehmungen und Erfahrungen, was Rickert oben den wirklichen Gegenstand nannte, sondern wir verstehen darunter jetzt die methodische Weiterverarbeitung dieses Rohmaterials zum „wissenschaftlichen Gegenstand". Wirklicher

Gegenstand (= Wahrnehmungsinhalte, unmittelbare Erfahrungsinhalte, Kants Erscheinungen) und wissenschaftlicher Gegenstand ist durchaus nicht dasselbe. Der letztere ist auch für eine empirische Wissenschaft keineswegs gegeben. „Die Gegenstände einer Wissenschaft sind niemals unmittelbar als solche gegeben, vielmehr werden sie von jeder Wissenschaft erst durch synthetische Begriffsbildung erzeugt" (Windelband[143] S. 111). Der wissenschaftliche Gegenstand ist also der durch die betreffende Wissenschaft bereits geformte oder bearbeitete wirkliche Gegenstand, oder sagen wir nunmehr lieber, das bereits geformte (Erfahrungs-)Material[1]). Dieses Material dürfen wir, wie erwähnt, als gegeben voraussetzen, und wir können daher mit der Untersuchung beginnen, wie die Psychologie aus ihrem Material ihren wissenschaftlichen Gegenstand erzeugt, bearbeitet oder formt. Da es sich dabei um rein begriffliche Bearbeitung handelt, können wir auch fragen: wie bestimmt oder definiert die Psychologie ihren Gegenstand? Was ist der Begriff ihres Gegenstandes? (Definiert wird nämlich „nicht der Name und nicht die Sache, sondern allein der Begriff"; vgl. Rickert, Zur Lehre von der Definition, S. 85). Nennen wir diesen Begriff rundweg „das Seelische" oder „das Psychische", so haben wir zu fragen nach der Definition des Psychischen. Damit fängt schon die Kontroverse an, denn solcher Definitionen gibt es unzählige. Das ist nicht verwunderlich; denn die Definition hat die wesentlichen Merkmale der Objekte zu bestimmen und aus ihnen den Begriff zu bilden (vgl. Rickert[105] S. 34), und wesentlich ist etwas immer nur im Hinblick auf einen bestimmten Zweck oder Wert. Nach ihrem Zweck aber läßt sich über die Definitionen des Psychischen ein Überblick gewinnen: die einen verfolgen einen vorwiegend erkenntnistheoretischen, andere einen vorwiegend logisch-klassifikatorischen, wieder andere einen phänomenologischen, einen rein „deskriptiven" Zweck usw. (Die metaphysischen Definitionen interessieren uns hier nicht.)

Zu den ersteren gehört diejenige Definition, welche in der Experimentalpsychologie die herrschende ist, und von der Wundt selbst zugibt, daß sie „einer notwendigen Rückwirkung der neueren kritischen Erkenntnistheorie auf die Psychologie" entspringt (Über die Definition der Psychologie, S. 9). Andere hingegen sind sich dieser erkenntnistheoretischen Grundlage nicht bewußt und halten ihre Auffassung für das Selbstverständlichste und Einfachste von der Welt. Jene erkenntnistheoretische Voraussetzung, nach der aber alle sich orientieren, ist diese: daß die gesamte Wirklichkeit oder die Welt uns nur gegeben sei als „unser" Bewußtseinsinhalt, für uns nur existiere in „unserem" Bewußtsein, nichts anderes sei als „unser" Bewußtseinsinhalt. Statt Bewußtseinsinhalt finden wir noch andere Ausdrücke: Bewußtseinserscheinungen oder Erscheinungen schlechthin, Gegenstände oder Vorgänge der Innenwelt, Erlebnisse, Vorstellungen usw. Für diese Auffassung fällt die Wirklichkeit zusammen mit den Bewußtseinsinhalten. Infolgedessen können ihre Anhänger nicht etwa sagen: Als physisch bezeichnen wir die Dinge außer uns, die „Körper", als psychisch die Vorgänge in uns oder die seelischen Tatsachen, vielmehr sind nach ihrer Lehre sowohl die Körper, als auch die „inneren"

---

[1]) Es besteht also die Stufenfolge: Gegenstand der Erkenntnis — wirklicher Gegenstand — wissenschaftlicher Gegenstand.

Vorgänge gleicherweise Bewußtseinsinhalte! Sie müssen daher an dem Bewußtseinsinhalt selbst eine Differenzierung vornehmen, um den Gegenstand der Naturwissenschaft abzutrennen. Das geschieht dann folgendermaßen: Bei Mach (Beiträge zur Analyse der Empfindungen) sind es „Erlebnisse von gleicher Art, aus denen sich nur relativ festere und beständigere, räumlich und zeitlich verknüpfte Komplexe herausheben, die deshalb Körper genannt werden. Die Art des Zusammenhangs der Elemente (unserer Empfindungen, Anschauungen, Erinnerungen, Gefühle usw.) entscheidet über ihre Zugehörigkeit zur Naturwissenschaft oder Psychologie." Auch Külpe geht aus von den „Erlebnissen", von der „reinen, ursprünglichen Erfahrung" (Einleitung in die Philosophie). Bei Ebbinghaus, der zwar in der zweiten Auflage seiner „Grundzüge der Psychologie" den ursprünglichen konsequenten Standpunkt verlassen hat, ist die Rede von „Bewußtseinserscheinungen", „Gegenständen", Dingen oder Vorgängen der Innenwelt, die (in der zweiten Auflage) „zum Teil" als ganz andersartig, „zum Teil" aber als ganz gleichartig aufgefaßt werden, ob sie nun den Naturwissenschaften oder der Psychologie zur Bearbeitung unterliegen. Nur der „Gesichtspunkt" der Betrachtung ist ein anderer. Daß gerade mit einer solchen „Teils-teils-Auffassung" eine befriedigende Definition des Psychischen nicht erreicht werden kann, leuchtet ohne weiteres ein, und Ebbinghaus kommt auch logischerweise zu dem Schluß, daß die Abgrenzung der Psychologie gegen die Physik im einzelnen nicht ein für allemal feststehend, sondern „veränderlich mit unseren Einsichten" sei (vgl. die Geschichte des Phänomens des Farbenkontrastes); nur die allgemeinen Gesichtspunkte blieben davon unberührt![1]) Wundt geht aus von den „Vorstellungen": „Die Vorstellungen, deren Eigenschaften die Psychologie zu erforschen sucht, sind dieselben wie diejenigen, von denen die Naturforschung ausgeht" (Grundriß der Psychologie, S. 2). Der „Standpunkt der Betrachtung" ist aber insofern verschieden, als die Naturwissenschaft „die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit", die Psychologie „den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesen unmittelbar beigelegten Eigenschaften" betrachtet (S. 3). Oder kürzer: die Naturwissenschaft habe „die Objekte unter möglichster Abstraktion von dem Subjekt", die Psychologie „den Anteil des Subjekts an der Entstehung der Erfahrung" zu berücksichtigen (S. 5. Wundt wiederum basiert seine Auffassung auf Lipps' Grundtatsachen des Seelenlebens). G. E. Müller ferner kommt in seinem großangelegten Werk: „Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs" bei der Besprechung der Unterschiede zwischen äußerer Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung zu dem Schluß: „Es zeigt sich also, daß zwischen der äußeren Wahrnehmung und der Selbstwahrnehmung nur insofern ein durchgreifender Unterschied besteht, als bei ersterer die eintretenden Bewußtseinsinhalte eine andere Auffassung erfahren als bei letzterer. Im ersteren Falle dienen die Bewußtseinsinhalte dazu, uns einen der physischen Gesetzmäßigkeit unterworfenen Körper mit einer bestimmten Eigenschaft, in einem bestimmten Zustande, in einer bestimmten Entfernung oder dgl. vorstellen zu lassen. Bei der Selbst-

[1]) Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, § 1. Vgl. hierzu Münsterberg: „Objekte, von denen es zweifelhaft ist, ob sie psychische Bewußtseinsinhalte oder physische Körper sind, kann es nicht geben." Prinzipien der Psychologie, S. 105.

wahrnehmung dagegen interessieren uns die Bewußtseinsinhalte so, wie sie an sich sind, oder insofern, als sie hinsichtlich ihres Eintretens, Verhaltens und Wirkens der psychologischen Gesetzmäßigkeit unterliegen" ... (§ 12, S. 85).

Nun wissen wir aber, daß die erkenntnistheoretische Voraussetzung (denn um eine solche handelt es sich), welche die Wirklichkeit auf das im Bewußtsein Gegebene, auf das Immanente oder den Bewußtseinsinhalt beschränkt, keineswegs unbestritten ist. Ja, als Grundproblem der ganzen Erkenntnistheorie wird gerade das Problem der transzendenten, d. h. über den Bewußtseinsinhalt hinausgehenden oder außerhalb des Bewußtseins liegenden Realität bezeichnet (Rickert [106], S. 21); denn wenn auch unter einer gewissen Voraussetzung die Körper als Bewußtseinsinhalte zu bezeichnen sind, „so hören sie darum doch durchaus nicht auf, ihre unmittelbare Realität als Körper zu behalten" (Rickert, Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, S. 140). Die Kritik, welche Rickert an jener erkenntnistheoretischen Voraussetzung geübt hat, insbesondere durch die strenge Unterscheidung zwischen psychologischem und erkenntnistheoretischem Subjekt und durch die Aufzeigung der Vermengung dieser Begriffe in den obigen Auffassungen, diese Kritik zwingt uns geradezu, jene Voraussetzung zu verwerfen. Wir sehen dann auch ein, daß wir nicht gezwungen sind, wie Dilthey und Wundt es behaupten, der Körperwelt lediglich Phänomenalität, der Welt des Seelischen allein Realität zuzuerkennen. Beide Welten sind für uns gleich „phänomenal" oder gleich „real" [1]).

Aber auch abgesehen von erkenntnistheoretischen Erwägungen erheben sich Bedenken gegen die erwähnten Auffassungen: sie sind mehr praktischer Natur und richten sich gegen die praktischen Folgen jener Auffassungen. So sagt Witasek mit Recht: „Es scheint zum Beispiel gar nicht möglich, an den Erlebnissen (psychischen Tatsachen) Bestandteile oder Eigenschaften zu unterscheiden, die vom erlebenden Individuum, dem Subjekte, abhängen, im Gegensatz zu solchen, von denen das nicht gilt; denn sie sind in allen ihren Teilen und Eigenschaften durchaus vom Subjekte bestimmt, und wo sie vom Objekte mit abhängig sind, verschmelzen die beiden Einflüsse ganz und gar zu einem einheitlichen Gebilde, an dem, für sich genommen, ein realer Anteil des einen und des andern so wenig mehr zu sondern ist, wie etwa an dem Ton der Geige der Anteil des Bogens von dem der Saite" (Grundlinien der Psychologie, S. 11).

---

[1]) Vgl. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, insbesondere Kapitel II und Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Abschnitt: Physisch und Psychisch. Das erkenntnistheoretische Subjekt (= „Bewußtsein überhaupt") unterscheidet sich vom psychologischen Subjekt (= „mein" Bewußtsein) dadurch, daß es nichts Psychisches mehr enthält, überhaupt keine Wirklichkeit mehr ist, sondern lediglich ein erkenntnistheoretischer Formbegriff. Nur deswegen „kann es als das zur gesamten empirischen Wirklichkeit gehörende Bewußtsein angesehen werden, mit Rücksicht auf das dann das gegebene Sein in seiner Totalität zum Bewußtseinsinhalt wird." Es ist daher ganz falsch, zu sagen, die Wirklichkeit oder die Welt sei mein Bewußtseinsinhalt oder meine Vorstellung. Wenn ferner für das erkenntnistheoretische Subjekt auch das Wort Bewußtsein gebraucht wird, so ist die Definition des Psychischen als der Bewußtseinsvorgänge natürlich viel zu weit: denn dieses Bewußtsein ist dann nur „der Name für alle in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit", für die körperliche wie für die seelische; für dieses Bewußtsein ist die gesamte Erfahrungswelt zwar Bewußtseinsinhalt, dies aber nur im Sinne der „Bewußtheit", der Unmittelbarkeit des Seins überhaupt!

Die Theorie, nach welcher Psychisches und Physisches zunächst ein und dasselbe, nämlich „mein Bewußtseinsinhalt", sein soll, sah sich genötigt, das Psychische gleichsam erst sekundär zu definieren, aus Begriffen wie Gesetzmäßigkeit, Zusammengehörigkeit und vor allem aus dem an Mißverständnissen und Äquivokationen so reichen Gegensatzpaar subjektiv-objektiv. Die Definition, zu der wir uns nunmehr wenden, sucht und findet das „wesentliche" Merkmal des Psychischen in seinem „Wesen" selbst. Sie geht nicht mehr zurück auf die Stufe, wo die Begriffe physisch und psychisch noch eine erkenntnistheoretische Einheit bilden, sondern nimmt das Psychische als gegeben hin. Wir können sie als Beispiel einer klassifikatorisch orientierten Definition betrachten. Gemeint ist die Definition Brentanos.

Vorher erwähnen wir unter den Definitionen des Psychischen aber noch eine, welche gleichsam den Übergang darstellt zwischen jenen erkenntnistheoretischen und der nun folgenden Definition; es ist die Definition Natorps in seiner Einleitung in die Psychologie (1888). Natorp sagt, daß es „in jeder Hinsicht, numerisch wie inhaltlich dieselbe Erscheinung" ist, welche „zugleich in subjektiver, psychologischer Hinsicht als ein Moment des Bewußtseins erwogen und in objektiv-wissenschaftlicher Betrachtung auf den in ihr erscheinenden Gegenstand bezogen wird" (zit. nach Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 265). Der Akzent ist zu legen auf die Wendung: „auf den in ihr erscheinenden Gegenstand bezogen". Brentano geht einen Schritt weiter. Er sagt nicht, jene „Erscheinung" wird auf den in ihr erscheinenden Gegenstand bezogen, sondern sie weist (an und für sich) auf einen Gegenstand hin, bezieht sich auf einen Inhalt, richtet sich auf ein Objekt; kurz, die Definition Brentanos, in der er ein „positives Merkmal des Psychischen im Gegensatz zum Physischen" anzugeben vermag, beruht auf folgendem: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.

Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten" (Psychologie vom empirischen Standpunkt, S. 115).

Wir haben hier diejenige Definition vor uns, die heute wieder, und zwar mit vollem Recht, eine große Rolle in logischen und psychologischen Untersuchungen spielt. Bekanntlich baute Husserl seine Lehre vom Bewußtsein als intentionalem Erlebnis darauf auf, nachdem Meinong und seine Schule sich bereits mit ihr befaßt hatte. Eine Frucht all dieser Untersuchungen finden wir in der für Logik und Psychologie so wichtigen Unterscheidung der Begriffe „Inhalt" und „Gegenstand" des Bewußtseins und in all dem, was aus dieser Unterscheidung folgt. U. a. folgt daraus ein

neues Gegenargument gegen die Definition des Psychischen von seiten der Experimentalpsychologen, worauf wir zunächst noch eingehen wollen. So erklärt Husserl: „Die Behauptung: der Unterschied zwischen dem in der Wahrnehmung bewußten Inhalt und dem in ihr wahrgenommenen (wahrnehmungsmäßig vermeinten) äußeren Gegenstand sei ein bloßer Unterschied der Betrachtungsweise, welche dieselbe Erscheinung einmal im subjektiven Zusammenhang (im Zusammenhang der auf das Ich bezogenen Erscheinungen) und das andere Mal im objektiven Zusammenhang (im Zusammenhang der Sachen selbst) betrachte, ist phänomenologisch falsch. Die Äquivokation, welche es gestattet, als Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objektes besteht (z. B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sondern auch das erscheinende Objekt als solches zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden" (Logische Untersuchungen, 2. Aufl., II, 1, S. 349). Mit etwas anderen Worten weist auch Witasek [145] (I. Kap.) auf jene Äquivokation und ihre Folgen hin: Die Gegenstände, auf die sich das Vorstellen, Fühlen, Wollen bezieht, sind keine Bewußtseinsinhalte, sind nicht wiederum Vorstellungen usw., sondern Vorgestelltes, Gefühltes, Gewolltes. Sie sind selbst überhaupt nichts Geistiges, weisen nicht über sich hinaus, wie wir es von den psychischen Tatsachen kennen. Wer diese Scheidung leugnet, muß auch den Inhalt des Begriffspaares Subjekt-Objekt leugnen, und von diesem gingen die genannten Autoren ja aus.

Wir betonen von vornherein die große Bedeutung der Brentanoschen Definition, ohne uns an dem Ausdruck „psychische Phänomene" zu stoßen, da er nichts über die phänomenale oder reale „Natur" des Seelischen aussagen, sondern nur den Gegensatz zu dem metaphysischen Seelenbegriff betonen will ([17] vgl. Kap. I). Brentano läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er als Gegenstand der Psychologie nur die psychischen Phänomene „in dem Sinn von wirklichen Zuständen" angesehen haben will (S. 130). Wir nehmen auch nicht Anstoß daran, daß, wenn die Brentanosche Definition richtig sein soll, alle psychischen Phänomene „auf Vorstellungen als ihrer Grundlage" beruhen sollen (S. 126); denn bei der weiten Fassung, die Brentano seinem Begriff der Vorstellung gibt (S. 106), kann man ihm wohl zustimmen. Wir betonen ferner, was für ein großer Fortschritt dadurch angebahnt wurde, daß die psychischen Phänomene nicht mehr nach ihrem Inhalt (als Vorgestelltes, Gefühltes, Gewolltes), sondern nach ihrem intentionalen oder „Aktcharakter" (als Vorstellen, Fühlen, Wollen) behandelt wurden, m. a. W., daß die „Weise der Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt" in den Vordergrund gestellt und so eine „Funktionspsychologie" angebahnt wurde. Was man an der Brentanoschen Definition des Gegenstandes der Psychologie aussetzen kann, ist nur das, daß, wenn man in dem intentionalen Charakter des Psychischen ein wesentliches Merkmal für die Unterscheidung vom Physischen erblickt, große Gebiete der empirischen Psychologie aus deren Bereich herausfallen. Das sind die Empfindungen und die Empfindungskomplexionen (vgl. Husserl [57], S. 369), für welche der intentionale Charakter geradezu unwesentlich ist; er kann also nicht in eine Definition aufgenommen werden, die allem Psychischen im üblichen Sinne zugrunde gelegt werden darf.

Während es die Definition Brentanos auf eine scharfe und endgültige

Scheidung zwischen Physischem und Psychischem abgesehen hat, tendiert die nun folgende auf eine Scheidung zwischen Psychischem und Logischem. Rickert [104] (S. 126), den wir jetzt im Auge haben, sagt: „Psychisch sollten nur solche Vorgänge genannt werden, die in dem nicht-körperlichen Leben einzelner Individuen zeitlich ablaufen." Der zeitliche Ablauf, die Zugehörigkeit zu einzelnen Individuen und das Moment des nicht-körperlichen Lebens sind hier die wesentlichen Merkmale. Das erste und zweite ist wesentlich zur Abgrenzung aller jener Gebilde, die wohl an seelischen Vorgängen haften, nicht aber in ihnen aufgehen, die nicht zeitlich ablaufen, nicht an einzelne Individuen gebunden sind, die überhaupt nicht sind, sondern gelten, und zwar gelten für viele Individuen, auch wenn die psychischen Vorgänge, an denen sie haften, nur einmalige, in einzelnen Individuen ablaufende Vorgänge sind ([106] S. 255ff.: Der transzendente Sinn; S. 264ff.: Sinn und Welt). Es handelt sich dabei um keine wirklichen Gebilde, sondern um Sinngebilde, um den von vielen gemeinsam verstandenen Sinn oder Gehalt von Urteilen, im Gegensatz zu dem einmaligen wirklichen psychischen Akt des Urteilens, um die Bedeutung von Worten, im Gegensatz zu dem Akt des Aussprechens und des Meinens der Bedeutung usw. Das Merkmal des „zeitlichen Ablaufs" soll also aussagen, daß es sich bei den psychischen Vorgängen um reale Vorgänge handelt, um ein Sein, um ein „sinnfreies Dasein", im Gegensatz zu dem irrealen Sinn und zu der „sinnvollen Leistung". Die Wissenschaft von jenem Sein würde sich dann von den Körperwissenschaften nur unterscheiden durch das Material, während beide gegenüberzustellen wären der Wissenschaft, die es mit der Deutung der Sinngebilde zu tun hat, der „objektiven" Logik. Die Rickertsche Definition bezweckt also vor allem eine scharfe Trennung der Psychologie von der Logik, wie sie von Leibniz, Tetens, Kant, Herbart, Bolzano, Meinong angebahnt und heutzutage insbesondere von Husserl durchgeführt wird.

Was schließlich das dritte Merkmal anbelangt, das Moment des „nicht-körperlichen Lebens", so kann man die vorwiegend negative Bestimmung beanstanden. Da aber alle Wirklichkeit, die wir kennen, nur körperliche und seelische Vorgänge enthält, sind die einen durch die Ausschließung der anderen hinreichend gekennzeichnet, und jeder weiß, was damit gemeint ist. Eine positive, inhaltliche Kennzeichnung des Psychischen zu finden, die allen psychischen Erscheinungen wesentlich wäre, ist bisher nicht gelungen: wo sie versucht wurde, ist sie entweder zu eng, wie in dem Versuch Brentanos, oder zu konstruiert und anfechtbar, wie z. B. in dem Versuch Münsterbergs, den wir später in einem anderen Zusammenhang noch kennenlernen werden (vgl. p. 73 f.). Der Ausdruck „Vorgänge" endlich kann von der empirischen Psychologie ohne weiteres akzeptiert werden, da er nichts anderes als das reale Sein besagt, das jede empirische Wissenschaft voraussetzt.

Stellen wir nun die Definitionen des Psychischen, mit denen wir uns bis jetzt beschäftigt haben, einander gegenüber, so wird es uns schwer, einzusehen, daß alle auf denselben Gegenstand hinzielen, so groß ist ihre Divergenz. Das rührt, wie wir eingangs betonten, von dem Zweck her, um dessentwillen sie aufgestellt wurden. Immerhin sollten sie alle das gemeinsam haben, daß an ihnen klar würde, wie die Psychologie als Wissenschaft ihren Gegenstand „erzeugt", bestimmt oder definiert. Bei

der ersten Gruppe bestimmte die Psychologie ihren Gegenstand dadurch, daß sie das Rohmaterial, den „Inhalt der Erfahrung", gleichsam einer Revision unterzog und ihn nur insoweit „psychisch" nannte, als er „Beziehungen zum Subjekt" aufweist, oder insoweit, als er „der psychologischen Gesetzmäßigkeit unterliegt". Hier sehen wir einen ganz anderen als den landläufigen, vorwissenschaftlichen Begriff des Psychischen zum Gegenstand der Psychologie erhoben; hier wird ganz deutlich, wie die Psychologie als Wissenschaft ihren Gegenstand erst „erzeugt". Weniger deutlich sehen wir dieses „Erzeugen" bei der Definition Brentanos[17] (S. 102), von der er selbst sagt, daß sie keine „Definition nach den herkömmlichen Regeln der Logiker" sei, sondern nur „die Verdeutlichung der beiden Namen: physisches Phänomen — psychisches Phänomen" bezwecke. Jedoch auch hier wird klar, daß es nur einer wissenschaftlichen, synthetischen Begriffsbildung zu verdanken ist, wenn der intentionale Charakter des Psychischen erkannt, herausgestellt und zum Gegenstand der Psychologie gemacht wurde. Anders scheint dies nun bei der dritten Definition zu sein. Wir sehen nicht ein, welchen Anteil die Psychologie als Wissenschaft an dieser Begriffsbestimmung hat, ja, daß sie überhaupt einen Anteil daran hat; denn für das, was Rickert als psychische Vorgänge bezeichnet und zum Gegenstand der Psychologie erhebt, bedarf es keiner wissenschaftlichen Begriffsbildung, da jeder Einzelne, wenn er nur logisch, d. h. folgerichtig denkt, zum gleichen Resultat kommen muß. Die Definition Rickerts scheint lediglich die Definition des gesunden Menschenverstandes zu sein, aber nicht diejenige einer Wissenschaft[1]). Eine solche zu geben, lag Rickert auch insoweit ganz fern, als er ausdrücklich von einer näheren inhaltlichen Begriffsbestimmung des Psychischen absah[2]).

Immerhin, rein formal ist die Definition Rickerts auch nicht. Wenn wir auch für die Psychologie noch keinen inhaltlich bestimmten Gegenstand haben, so können wir doch sonst einiges daran anknüpfen, was uns später zugute kommen wird. Es ist durchaus Vorpsychologisches, m. a. W. Erkenntnistheoretisches. Wenn auch erkenntnistheoretische Erörterungen nicht in der Absicht dieser Arbeit liegen, so muß es uns doch vergönnt sein, dann und wann aus unserem Haus herauszutreten und das Fundament zu betrachten, auf dem es aufgebaut ist.

Dieses Fundament ist nun in der Rickertschen Definition bereits enthalten; es ist die Trennung des Psychischen und Physischen. Diese Trennung geht der Psychologie voraus; die Psychologie als solche hat sich damit nicht zu befassen oder, wie Münsterberg einmal sagt: „Das logische Stadium jener Einheit (des Bewußtseinsinhalts) muß bereits aufgehoben sein, wenn die Möglichkeit einer Physik oder Psychologie einsetzen soll" (Prinzipien der Psychologie, S. 105). Aber der Psychologe, wenn er keine Scheuklappen trägt, wird sich doch fragen, worauf eigentlich jene Trennung beruht und wodurch sie veranlaßt wird. Im Anschluß an Rickerts Erkenntnistheorie können wir nun sagen, daß „im Inhalt des Gegebenen sich ge-

[1]) Wir dürfen hier von ihrem Nebenzweck, der auf die Trennung des Psychischen vom Logischen hinzielt, absehen.

[2]) Vgl. Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, S. 144. Wenn wir uns daran erinnern, daß „definiert wird nicht der Name und nicht die Sache, sondern lediglich der Begriff" (vgl. oben p. 8), so wird klar, daß wir es hier gar nicht mit einer richtigen Definition zu tun haben, sondern lediglich mit einer Nominaldefinition. Rickert sagt ja auch, psychisch sollten nur solche Vorgänge genannt werden usw.

wisse spezifische Differenzen finden, die uns im Interesse einer allgemeinen wissenschaftlichen Theorie veranlassen, Begriffe von zwei verschiedenen Arten des Wirklichen, des raumerfüllenden und des nicht-raumerfüllenden, zu bilden. Diese Unterschiede haben wir ebenso wie alle inhaltliche Mannigfaltigkeit einfach hinzunehmen, denn sie sind als inhaltliche Besonderheiten absolut irrational"([106] S. 428). „Diesen Dualismus schafft keine Begriffsbildung aus der Welt". Der andere Dualismus aber, „nach dem die Welt aus zwei einander ausschließenden Arten des Realen, der Welt der extensio und der Welt der cogitatio, bestehen soll", wird erst durch die Physik und die Psychologie geschaffen und kann infolgedessen wiederum nicht überwunden werden, weil wir sonst „unsere wisenschaftliche Begriffsbildung, die Raumerfüllendes von Nicht-Raumerfüllendem trennen muß, um zu allgemeinen Theorien des physischen und des psychischen Seins zu kommen, für ungültig erklären" müssen. Wir haben es bei der Überwindung dieses Dualismus mit einem Scheinproblem zu tun; denn man kann nicht jene zwei Reiche, „die lediglich der wissenschaftlichen Begriffsbildung ihre Entstehung verdanken, durch eine Weiterbildung derselben wissenschaftlichen Begriffsbildung wieder zu einem Reich zusammendenken wollen" (ebd. S. 429). Oder mit anderen Worten: „Alles Begreifen macht ein Trennen des ursprünglich Verbundenen nötig. Deshalb entstehen aus den vortheoretischen Einheiten überall die theoretischen Verschiedenheiten, und die Begriffe können als verschiedene Begriffe selbstverständlich nie wieder zusammenfallen, sondern müssen für immer getrennt bleiben. Aber deshalb, weil zwei Begriffe nicht ein Begriff sind, dürfen wir doch nicht glauben, wir stünden vor einem ‚Welträtsel'" (ebd. S. 299). Selbstverständlich hat man das Recht, „für die quantifizierbaren Elemente der Wirklichkeit den Namen des Physischen und für den nicht quantifizierbaren Rest den Namen des Psychischen zu verwenden und diese beiden Gebiete zu besonderer Behandlung an zwei verschiedene Wissenschaften zu verteilen. Aber eine ganz andere Frage ist die, ob man die Produkte dieser Begriffsbildungen auch als für sich bestehende Realitäten ansehen und sie mit dem identifizieren darf, was wir als Körper und Geist unmittelbar erleben. Diese Frage ist schon aus dem Grunde zu verneinen, weil wir dadurch die Welt als Ganzes unbegreiflich machen" (Psychologische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, S. 76). „Wir stoßen hier auf eine im Wesen unseres Denkens begründete prinzipielle Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und nicht auf ein Welträtsel. Weil die Naturwissenschaft die unmittelbare Wirklichkeit in zwei verschiedenen Richtungen, als Körperwissenschaft und als Psychologie, bearbeiten muß, kann sie aus den sich daraus ergebenden einander ausschließenden Denkprodukten nicht wieder eine Einheit herstellen wollen" (ebd. S. 77).

Wir glauben nicht, mit dieser erkenntnistheoretischen Abschweifung Philosophie in die Psychologie hineinzutragen, haben wir doch oben beide streng geschieden; vielmehr glauben wir, gerade im Gegenteil den Psychologen hierdurch zu warnen, sich in philosophische Streitfragen hineinzumischen, indem er allzu „naiv" seiner Begriffswelt, die für ihn Realität haben muß, auch metaphysische Realität andichtet. Vielmehr, statt zu philosophieren, wollen wir den Satz Rickerts beherzigen: „Daß die objektive Wirklichkeit inhaltlich irrational ist, sollte für den wissenschaftlichen Menschen lediglich ein Ansporn sein, ihre „Unvernünftigkeit" durch Be-

griffsbildung zu überwinden, d. h. den Inhalt, soweit er es gestattet, mit gültigen theoretischen Formen zu durchsetzen" ([106] S. 431).

Zum Schlusse dieser kurzen Einführung in die Definitionen des Psychischen müssen wir noch zweier wissenschaftlicher Auffassungen aus neuester Zeit gedenken, welche bei aller prinzipiellen Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit im einzelnen doch das gemeinsam haben, daß sie auf eine gegenständliche Definition des Psychischen und Physischen und damit auf die Behauptung einer gattungsmäßigen Verschiedenheit beider verzichten. Daß „im Inhalt des Gegebenen sich gewisse spezifische Differenzen finden", wie wir oben (p. 14) hörten, wird hier geleugnet. Wenn, so folgert man, Physisches und Psychisches nur gattungsmäßig verschiedene Gegenstände wären, etwa wie Bäume und Häuser, die aber in derselben Weise „gegeben" wären, dann müßten diese gattungsmäßig verschiedenen Einheiten auch definierbar sein, d. h. man müßte dann angeben können, in welchen Merkmalen sich psychische und physische Gegenstände unterscheiden. Dies aber, so erklärt Scheler, dessen Auffassung wir zunächst zitieren (Die Idole der Selbsterkenntnis, Abhandlungen und Aufsätze II, S. 34), ist unmöglich, und alle dahinzielenden Versuche müssen als gescheitert betrachtet werden[1]). Der Versuch Descartes', der einzige, der eine Definition „rein nach Inhaltsmerkmalen der Gegenstände" (nach den Merkmalen der Ausdehnung und des Denkens) geben wollte, dieser Versuch beruht auf einer „puren metaphysischen Konstruktion ohne jede phänomenale Voruntersuchung". Scheler bestreitet, daß jene Scheidung der physischen und psychischen Gegenstände in ausgedehnte und unausgedehnte oder denkende „phänomenal", d. h. bei unvoreingenommener Betrachtung der Phänomene und ohne Konstruktion, begründet sei. Auf seine Beweisführung, die sich ähnlich schon bei Brentano findet (vgl. p. 118f.), gehen wir hier nicht ein. Kurz, er erklärt, eben dadurch, daß keine solche Definition nach unterschiedlichen Merkmalen des Gegebenen möglich sei, werde klar, „daß ‚psychisch' eine echte Wesenheit ist — nicht ein besonderer Daseinsgehalt, sondern eine Form des Daseins — der nach dem Wesenszusammenhang von Art- und Daseinsform auch eine besondere Form der Anschauung entspricht" (S. 42). Wir werden erst nach der Einführung in die Phänomenologie Husserls Klarheit darüber bekommen, was man unter Wesenheit und Wesenserkenntnis überhaupt versteht. Halten wir nur fest, daß dem Psychischen (nach Scheler) eine besondere Form der Anschauung entspricht, und daß der Begriff des Psychischen nicht an den einzelnen psychischen Tatsachen „als ein Gemeinsames an ihnen abstrahiert" ist. Daraus aber, daß das Psychische hier als eine Form des Daseins und Gegebenseins aufgefaßt wird, folgt keineswegs, daß Scheler sich zu der erwähnten „Gesichtspunkt"- oder „Standpunkt"-Lehre bekennt. Vielmehr haben wir hier gegenüber den Definitionen nach inhaltlichen Merkmalen und denjenigen nach dem Standpunkt der Betrachtung eine dritte, selbständige Auffassung vom Psychischen vor uns. Es ist etwas ganz anderes, den Unterschied zwischen physisch und psychisch auf einen Unterschied der Ordnungsweise derselben Inhalte zurückzuführen, wie es jene Gesichtspunktlehren oder „Ordnungstheorien" taten, oder zwei Arten des Wahrnehmens

[1]) Auch die Brentanosche Definition lehnt Scheler (aus von uns übrigens nicht geteilten Gründen) ab (S. 43 ff.).

anzuerkennen, wie Scheler es tut. Dort handelt es sich um „bloße Unterschiede des denkenden Beziehens" und „wird der Wesensunterschied durch Denken und Urteile erst geschaffen"; hier, bei Scheler, handelt es sich um einen „Unterschied im Wesen der Phänomene und der ihnen entsprechenden Wahrnehmungsarten" (S. 53). Physisch und psychisch sind keine „erst durch das Denken zu kreierenden, sondern vorgefundene Unterschiede" (S. 54). Die ihnen entsprechenden beiden Wahrnehmungsarten kann man ruhig als äußere und innere Wahrnehmung bezeichnen. Es handelt sich hier zunächst um einen „nur erlebbaren Richtungsunterschied" der Akte des Wahrnehmens, welcher Richtungsunterschied aber keineswegs „als relativ auf den Leib und demgemäß auch auf die Sinnesfunktionen und -organe anzusehen ist" (S. 60). Äußere Wahrnehmung ist nicht soviel wie „Sinneswahrnehmung" (vgl. später p. 240, wo wir auf Schelers Lehre vom inneren Sinn zu sprechen kommen). Abgesehen von dem nur erlebten Richtungsunterschied beider Arten der Wahrnehmung ist nun aber auch die Einheit und Mannigfaltigkeit des in ihnen Gegebenen „völlig disparat und entgegengesetzt" (S. 115). Wie die Mannigfaltigkeit des Physischen „ein ‚Auseinander' darstellt, das den Formen von Raum und Zeit identisch einwohnt und durch dessen besondere Ordnung sich die Verschiedenheiten von Raum und Zeit noch bestimmen lassen, so stellt die ursprüngliche seelische Mannigfaltigkeit, wie sie in jedem beliebigen Akt innerer Wahrnehmung angetroffen wird und mit dem Wesen dieses Aktes in Wesenszusammenhang steht, eine Mannigfaltigkeit dar, in der es kein ‚Auseinander' überhaupt mehr gibt, sondern nur das nicht weiter definierbare ‚Zusammen' im ‚Ich', wobei ‚Ich' eben nur die eigentümliche Einheit dieser Mannigfaltigkeit bedeutet. Die Art also, wie Gefühle, Gedanken, Bilder im ‚Ich' zusammen sind, in großer Fülle vielleicht in einem bestimmten Akte innerer Wahrnehmung, ist weder eine zeitliche noch eine räumliche, gleichwohl aber eine anschauliche, wenn auch eine solche sui generis" (S. 115f.). Was mir so in dem Akt innerer Wahrnehmung gegeben ist, „erscheint dabei stets auf einem undeutlichen Hintergrund des ganzen ungeteilten ‚Ich'. Das in der inneren Wahrnehmung erscheinende Ich ist also stets als Totalität gegenwärtig, auf der sich z. B. das Gegenwartsich nur als besonders helleuchtender Gipfel heraushebt. Keine Rede davon also, daß ich erst aus der Wahrnehmung des gegenwärtigen Ich mit erinnerten Ichen der Vergangenheit das Ich stückweise zu einer Einheit verknüpfen müßte — so wie ich einen Körper aus Teilen zusammensetzte" (S. 118f.).

Wir werden dieser Auffassung Schelers von einer in dem Gegebenen anschaulich vorgefundenen und nicht erst durch das Denken hergestellten Verschiedenheit des Physischen und Psychischen und seiner Lehre von der inneren Wahrnehmung als einer besonderen Aktrichtung noch öfter begegnen (vgl. vor allem p. 234 ff.). Wie man sich auch zu ihr im Hinblick auf die Definition des Psychischen stellen mag, so ist doch die Behauptung eines spezifischen Anschauungsdatums, einer spezifischen anschaulichen Gegebenheit des Psychischen etwas außerordentlich Naheliegendes und den unmittelbaren Tatsachen Entsprechendes. Wir erblicken in ihr eine äußerst wichtige Errungenschaft der neuen Psychologie, die uns insbesondere für eine Psychologie der Person, wie wir sie in dieser Schrift anstreben, grundlegend zu sein scheint.

Ein anderes nun ist die Definition des Psychischen, ein anderes die

Definition des „Gegenstandes der Psychologie". Man kann mit Scheler die Möglichkeit der ersteren bestreiten und doch die der letzteren weiter verfolgen.

Vorher wenden wir uns aber noch der andern Auffassung vom Wesen des Psychischen (und damit auch des Physischen) zu, welche wie diejenige Schelers nicht vom Inhalt des Gegebenen ausgeht, sondern von der Art und Weise, wie wir uns dem Gegebenen gegenüber verhalten, welche also keine Dualität oder „gattungsmäßige Verschiedenheit" im Gegebenen anerkennt, sondern nur in der Erfassung des Gegebenen. Während es sich aber bei Scheler dabei um verschiedene „Formen der Anschauung" handelt, handelt es sich bei Häberlin, dessen Auffassung wir jetzt im Auge haben, um verschiedene Arten des Urteils und der dem Urteil sehr nahestehenden „Wahrnehmung" (nämlich um Selbst- und Fremdwahrnehmung resp.-urteil); und während Scheler sich der phänomenologischen Wesensanalyse bedient, bedient sich Häberlin der logisch-deskriptiven Analyse des Urteils. Seine ganze Untersuchung ist kein Forschungs-, sondern ein Beweis- oder Begründungsverfahren. Ausgehend von einer Grundvoraussetzung, nämlich der Sinnhaftigkeit der Erkenntnis, sucht er die Denknotwendigkeit des von ihm gefundenen Resultates nachzuweisen (vgl. Häberlin, Der Gegenstand der Psychologie, 1921 (I) und Leib und Seele, 1921 (II)).

Urteil ist Setzung, ist Beurteilung; jedes Urteil setzt etwas voraus, nämlich eben das, was beurteilt wird oder das Objekt des Urteils. Inhalt des Urteils ist demnach das beurteilte Objekt (I, S. 27). Richtig sein wollende oder objektive Urteile, mit denen allein die Wissenschaft es zu tun hat, setzen ferner Prinzipien oder Normen von objektiver Geltung voraus, als Maßstab der Beurteilung. Ein richtig sein wollendes Urteil bedeutet daher eine objektiv gemeinte Bewertung seines Objekts. Was aber als Objekt bewertet wird, muß als Wertobjekt schlechthin gesetzt sein. Das Material der Wissenschaft setzt sich aus lauter Wertobjekten, d. h. aus lauter mit objektivem Anspruch bewerteten Objektiven zusammen (S. 29).

Wahrnehmung „ist der geeignetste Terminus für ein Urteilhaftes" im „intuitiven" und wertfreien Sinn (I, S. 38). Trotzdem steht Wahrnehmung in unlöslichem Zusammenhang mit Werturteil (II, S. 2). Wir können etwas nur wahrnehmen, indem wir es so oder so bewerten. Auch wenn wir die Wertqualität von einem Wahrgenommenen wegdenken, so bleibt immer noch ein Objekt übrig, welches Objekt möglicher Wertung ist oder kurz Wertobjekt, auch dann, wenn die Wertung noch nicht vollzogen ist oder wenn nachträglich von ihr abstrahiert wird.

Über den Zusammenhang von Wahrnehmung und Werturteil kurz noch folgendes: Wahrnehmung wird hier als „materialschaffend" gedacht (I, 39). Wahrnehmungswissenschaft ist eine solche, deren Material aus Wahrnehmungsinhalten besteht. Diese Inhalte müssen aber objektiv gemeint, d. h. für wahr gehalten sein, denn nur solche kommen für die wissenschaftliche Bearbeitung in Frage. Für wahr gehalten sind aber nur Inhalte von Urteilen, d. h. Werte und deren Voraussetzungen: jene Wertobjekte. Infolgedessen kann der Wahrnehmungsinhalt nicht ein bloßes oder „nacktes" Objekt sein, wie es der „Vorstellungsinhalt" ist. „Ein in Verbindung mit Wissenschaft sinnvoller Wahrnehmungsbegriff" kann nicht mit dem Begriff der Vorstellung zusammenfallen. Wahrnehmung in diesem Sinne begreift zwar Vorstellung in sich, ist aber mehr als Vorstellung; sie ist nicht bloße Objektsetzung, sondern Wertobjektsetzung, Setzung von Objekten notwendiger Bewertung (I, S. 40 ff.). „Wahrnehmung ist ja gar nichts anderes als ein notwendiger integrierender Bestandteil des Werturteils" (S. 54).

Wertobjektsetzung ist vollkommen identisch mit Daseinsanerkennung oder Tatsachensetzung. „Da sein heißt Wertobjekt sein, Tatsache ist Wertobjekt" (I, S. 42 f.). Es besteht aber ferner kein Unterschied zwischen Tatsache und Wertobjekt einerseits und „dem Wirklichen" andererseits (S. 45).

Wenn wir nämlich mit der Wahrnehmung einem Etwas einen positiven oder negativen Wert beilegen, indem wir es als „Objekt" oder Gegenstand bezeichnen, so tun wir das in der Meinung, daß diesem Etwas eine Aktivität, ein Wirken oder

Wirken-können, mit einem andern Wort, eine Funktion zukommt. Wir denken es als Funktionssubjekt und, so weit es als objektiv wirklich gemeint ist, als unter einer Norm stehendes Funktionssubjekt oder, gemäß der obigen Terminologie, als Wertobjekt. „Im Zusammenhang objektiv gemeinten Urteils ist alles Funktionssubjekt (also alles Wirkliche. Ref.) zugleich auch Wertobjekt." Empirische Wissenschaft kann demnach sowohl mit Tatsachenwissenschaft als mit Wirklichkeitswissenschaft als mit Wissenschaft von den Wertobjekten identisch gesetzt werden.

Nun gibt es aber, und hiermit kommen wir geradewegs auf unser Problem, zweierlei Arten der Wahrnehmung, zweierlei Wahrnehmungsweisen, und insofern auch zweierlei Arten des Urteils: Selbst- und Fremdwahrnehmung und Selbst- und Fremdbeurteilung.

An Hand der Analyse des Norm- oder Verpflichtungserlebnisses, des Erlebnisses der ethischen Normanerkennung, weist Häberlin nach, daß für jedes Urteilssubjekt nur solches (objektiv gemeinte) Urteil möglich ist, dessen Objektnorm Norm für es selbst, für das Subjekt des Urteils, ist, was sich auch so ausdrücken läßt: objektiv gemeinte Urteile sind nur als Selbstbeurteilungen möglich. „Denn ‚Selbst' bedeutet eben jene gedachte Identität von Urteilssubjekt und (beurteiltem) Funktionssubjekt" (S. 56). Infolge der Zusammengehörigkeit von Werturteil und objektiv gemeinter Wahrnehmung und der Identität von Wahrnehmungswirklichem und „Objekt eines Werturteils", kann Häberlin nun erklären, daß es für irgendein Urteils- und Wahrnehmungssubjekt kein anderes Wirkliches gibt als dieses Subjekt selbst und keine andere Wahrnehmung als Selbstwahrnehmung (ebd.). „Nur in der Selbstwahrnehmung werden wir unmittelbar jene Werthaftigkeit und zugleich jene Funktionalität inne, welche den Wirklichkeitscharakter ausmachen" (II, S. 3). Weniger populär ausgedrückt, heißt dies, „daß das Wirkliche, sofern es als solches in der Erfahrung schlechthin festgestellt wird, für jedes Urteilssubjekt zusammenfällt mit seinem ‚Ich', d. h. mit dem Funktionssubjekt, das mit dem Urteilssubjekt eins ist" (I, S. 59).

Die große Frage, die sich jetzt erhebt, ist nun aber die, wieso wir etwas als wirklich betrachten können, das wir zugleich als Nicht-Ich taxieren? Wir sehen, Häberlin geht keineswegs von der Unterscheidung psychisch-physisch aus, sondern von der Unterscheidung Ich-Nichtich, ja auch nicht von dieser, sondern von der Unterscheidung zwischen Wahrnehmung des Ich und Wahrnehmung des Nichtich oder des Fremden. Die Beantwortung jener Frage aber lautet: „Wir übertragen in der Fremdwahrnehmung den uns aus der Selbstwahrnehmung entstandenen Begriff der Wirklichkeit auf ein anderes". Fremdwahrnehmung ist vermittelt durch Selbstwahrnehmung, ist mittelbare Wahrnehmung, d. h. mittelbare Wirklichkeitssetzung (II, S. 3 und 4). Jene Übertragung aber erfolgt durch eine doppelte Identifikation: durch die Urteilsidentifikation (Ineinssetzung von Subjekt und Objekt des Urteils im ‚Ich') und durch „Funktionsidentifikation (Ineinssetzung des eigenen mit dem zweiten Funktionssubjekt, dem das Fremdurteil gilt)". „Das Fremdurteil ist ein durch funktionelle Identifikation kompliziertes und damit modifiziertes Selbsturteil." Dasselbe gilt für die Fremd- und Selbstwahrnehmung. Das Nichtich, das Fremde, das Du, „wird beurteilt oder wahrgenommen, wie wenn es Ich wäre, es ist auch, im Urteil, Ich, aber eben ein fremdes, ein ‚alter Ego'" (I, S. 60). Da das Ich aber das Wirkliche schlechthin, das Wertobjekt schlechthin ist, so muß auch das Nichtich Wirkliches oder Wertobjekt sein; es ist dies aber erst mittelbar, und zwar mittelbar nicht im Sinne einer minder wirklichen, sondern einer mittelbar gesetzten oder wahrgenommenen Wirklichkeit. „Mittelbar wirklich heißt darum einfach: ichfremd, anderes, Nichtich." „Das Fremde ist tatsächlich nur insofern wirklich, als es Ich ist, ein anderes Ich freilich (Du), aber doch ein Ich, ja nicht ein Ich, sondern mein Ich, freilich Identifikations-, nicht eigentliches oder ursprüngliches Ich. Wirklichkeit (der Wahrnehmung) gibt es nur in der Form des Ich; aber es gibt zwei Arten von Ich" (I, S. 61). Wir sehen, wie hier aus dem Unterschied in der Wahrnehmungs- und Beurteilungsweise der Unterschied der Inhalte oder Produkte dieser Weisen bestimmt wird!

Häberlin findet also im Material der empirischen Wissenschaft zweierlei „Inhalte": Inhalte mit reinem Wirklichkeitscharakter und Inhalte mit Fremdwirklichkeitscharakter. „Alles Ichhafte trägt einfach die Wirklichkeitsform, alles Fremdwirkliche trägt diese Form auch, darüber aber die Fremdform." „Jenes Plus im Inhalt der Fremdwahrnehmung ist

deshalb gerade dieser Charakter der ‚Andersheit', Fremdheit. Diese neue Form legt sich über diejenige des Wirklichen überhaupt, gesellt sich ihr bei, und aus dieser (der Ichhaftigkeit) und der Fremdform zusammen ergibt sich die Form ‚Fremd-Wirklichkeit' (Duhaftigkeit)" (I, S. 63f.).

Die gebräuchlichsten Namen für den Wirklichkeitscharakter einerseits und den Fremdheitscharakter andererseits aber sind — psychisch und physisch. „Psychisch ist etwas, sofern es wirklich ist, physisch ist es, sofern es ein Fremdes ist" (II, S. 7). „Was ich an mir selbst unmittelbar wahrnehme (meinen Körper nehme ich nicht unmittelbar wahr. Ref.), ist rein psychisch; was ich als Fremdes wahrnehme, ist immer auch physisch." „Es besteht also nicht ein Gegensatz zwischen seelisch und körperlich in dem Sinne, daß dasjenige, was seelisch ist, nicht körperlich sein könnte und umgekehrt. Der Gegensatz besteht vielmehr zwischen dem Reinpsychischen und dem körperlichen Psychischen, oder, wie wir das letztere auch nennen, dem Psychophysischen. Aller Inhalt unmittelbarer Selbstwahrnehmung ist rein psychisch, alle Größen der Fremdwahrnehmung sind psychophysisch" (ebd.). Oder etwas anders ausgedrückt: Die beiden Glieder der psychophysischen Dualität, also die beiden Formen des Fremdwirklichen, haben ganz verschiedene Wirklichkeits- oder Wahrnehmungsbedeutung und sind insofern vollkommen disparat. „Sie bilden zusammen eine Dualität, aber keinen Gegensatz; sie liegen überhaupt nicht auf derselben Ebene. Denn der psychische Charakter ist einfach der Wirklichkeitscharakter. Der physische Charakter tut zur Wirklichkeit des Inhalts nichts hinzu und nimmt nichts weg. Sondern er bedeutet nur eine Beziehung zum Subjekt der Wahrnehmung, eine Beziehung, die mit Wirklichkeit an und für sich gar nichts zu tun hat; physisch sein heißt: für ein Wahrnehmungssubjekt fremd sein, weiter gar nichts. Der Wirklichkeitscharakter wird dadurch nicht berührt" (I, S. 66).

Der physische Charakter läßt sich auch umschreiben „als Identifikationscharakter in dem Sinne, daß ‚physisch' alles das ist, was durch funktionelle Identifikation hindurch als wirklich anerkannt ist. ‚Physisch' ist also nicht ein Attribut des Wirklichen als solchen, sondern ein Symptom, nämlich das Identifikationssymptom des Identifikationswirklichen. Alles Physische ist wirklich (im Sinne der Wahrnehmung, d. h. der Meinung), aber nicht weil es physisch ist, sondern weil es psychisch gedacht ist. Das andere zu betonen, ist darnach kaum mehr nötig: daß nicht etwa alles Wirkliche physisch ist, sondern daß Wirkliches ohne das physische Symptom vorkommt, eben dort, wo es nicht als Fremdes, sondern als Eigenes wahrgenommen wird" (ebd.).

Häberlin unterscheidet dann drei Stufen der Identifikation: die maximale, mittlere und minimale, welchen als Inhalte entsprechen 1. die handelnden Persönlichkeiten, 2. die Organismen, 3. die „bloßen" Dinge. Wir werden darauf im vierten Kapitel bei der Besprechung der Konstituierung des fremden Ichs zurückkommen (vgl. p. 232 Anm.).

Die Definitionen des Psychischen, die wir an unserem Auge haben vorüberziehen lassen, führen schon tief in die Problematik der allgemeinen Psychologie hinein. Mit Ausnahme der ersten (auf der Ordnungs- oder Standpunkttheorie aufgebauten), welche bereits der Geschichte angehört, werden uns alle diese Definitionen noch beschäftigen. Wir überliefern uns

aber, um freie Hand zu behalten, keiner einzigen allein, denn wir brauchen alle. Die Darstellung einer Wissenschaft hängt so eng mit der Definition ihres Gegenstandes und dieser wieder so eng mit dem Material einer Wissenschaft zusammen, daß man sich nicht frühzeitig mit einer Definition begnügen darf, wo man über verschiedene Darstellungsweisen eines Wissenschaftsgebietes handeln will.

So trocken die bisherige Übersicht über die Definitionen des Psychischen erscheinen mag, soviel Denkenergie, soviel wissenschaftliches „Leben" ist doch in ihnen enthalten. Aber noch mehr! Wir finden darin, mit Ausnahme etwa der Rickertschen, mehr negativen Nominaldefinition, einen immer stärker erklingenden Mut und Willen zur Psychologie. Wieviel voller und tiefer als diejenige Wundts klingt schon Brentanos Definition, und wieviel näher sind wir wiederum dem lebendigen Ich, der Person, bei Scheler und Häberlin! Indem hier überall die Art und Weise der geistigen Erfassung der Person, der Anschauung, Wahrnehmung oder des Verstehens derselben in den Vordergrund tritt, berühren sich die letzteren Auffassungen auch ganz besonders nahe mit der empirischen Psychologie der Person. Dabei brechen sie mit Jahrhunderte alten Vorurteilen und zeigen uns deutlich das eine: Allgemeine Psychologie, auch heute noch, ist Wagnis! Wir dürfen jetzt nicht mehr fragen, was geschehen wäre, wenn Kepler, Galilei, Newton Psychologen gewesen wären (vgl. Bergson, Science psych. et science phys., S. 585), sondern müssen uns fragen, was noch geschehen kann, trotzdem sie Mathematiker waren; jedoch wollen wir hier keine Prophetie treiben, sondern zu unserer nüchternen Methodologie zurückkehren.

II. Die naturwissenschaftliche Darstellung des Psychischen.

Wir haben oben erwähnt (p. 7), daß jede Wissenschaft Bearbeitung eines Materials ist, und daß sich sowohl an die Bearbeitung als an das Material gesonderte Probleme knüpfen. Wir können jetzt hinzufügen, daß es noch einen dritten Problemkreis gibt, nämlich denjenigen, der sich auf das wechselseitige Verhältnis zwischen Material und Bearbeitung bezieht. Indem wir statt Material auch (wirklicher) Gegenstand, statt Bearbeitung auch Methode sagen können, stehen wir also vor dem Problem des Verhältnisses zwischen (wirklichem) Gegenstand und Methode einer Wissenschaft.

Daß Gegenstand und Methode einer Wissenschaft sich wechselseitig beeinflussen, ist eine allgemein anerkannte Tatsache. Nur darüber herrschen Meinungsverschiedenheiten, ob der Gegenstand von der Methode abhängt oder umgekehrt die Methode vom Gegenstand. So sagt Stumpf: „Durchgreifende Unterschiede der Methode wurzeln doch zuletzt immer in Unterschieden der Gegenstände" (Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 4). Rickert, in den Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ist anderer Ansicht: Verschiedene Gegenstände, wie das Psychische und das Physische, vertragen sehr gut dieselbe (allgemeine) Methode. Im Verlaufe dieser Arbeit wiederum werden wir sehen, daß und wie sowohl die Methode den Gegenstand, als auch der Gegenstand die Methode bedingt. Von dem Ausdruck Methode werden wir jedoch im folgenden absehen, da er zu wenig bestimmt ist. Enthält er doch außer der Arbeitsweise den „Weg", die Richtung, das Ziel, den Zweck und die Aufgabe

einer Wissenschaft (vgl. J. Cohn, Grundfragen der Psychologie, S. 208). Halten wir uns hingegen an den Ausdruck Arbeitsweise, so weiß ein jeder, daß wir nur die Art und Weise untersuchen wollen, wie die Psychologie ihr Material, ihren Gegenstand begrifflich „bearbeitet". Ziel und Zweck der Bearbeitung interessieren uns zunächst noch nicht.

Auch der Begriff der wissenschaftlichen Arbeitsweise jedoch bedarf noch der näheren Klärung. Die Methodologie unterscheidet hier zwischen wissenschaftlicher Untersuchung oder Forschung und wissenschaftlicher Darstellung. Nicht als ob hier aber zwei getrennte Arbeitsweisen vorlägen! Unter Darstellung verstehen wir mit Rickert[104] (S. 19) lediglich „die logische Form, die mit Notwendigkeit die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit annehmen" oder „die Form, in der die Resultate der wissenschaftlichen Untersuchung gewissermaßen niedergelegt werden". Diese Form aber bezeichnen wir als Begriff. „Begriffsbildung in unserem Sinne bildet immer einen wenigstens relativen Abschluß einer Untersuchung, d. h. im Begriff stellt sich das als fertig dar, was durch die Forschung geleistet ist." M. a. W.: Bei der Darstellung handelt es sich um die „logische Struktur der Begriffe, mit denen eine Wissenschaft ihr Material darstellt" ([104] S. 147), keineswegs also nur um die „sprachliche Formulierung der Gedanken"!

Wenn wir uns nun der Arbeitsweise der Psychologie zuwenden, so fragen wir nach der Art und Weise, wie die Psychologie ihr Material in notwendige, allgemeingültige Begriffe bringt, mit einem Wort nach der Begriffsbildung in der Psychologie.

Es leuchtet sofort ein, daß das Material der Psychologie im Gegensatz zu demjenigen der Naturwissenschaft von zwei grundverschiedenen Seiten aus oder nach zwei grundverschiedenen Zwecken begrifflich analysiert werden kann, wonach wir ohne weiteres zwei grundverschiedene Darstellungsweisen in der Psychologie, kurz zwei grundverschiedene Psychologien erhalten.

Die Verschiedenheit, die wir hier im Auge haben, ist seit Beginn der Reaktion gegen die „naturwissenschaftliche" Psychologie viel erörtert worden. Den klarsten und kürzesten Ausdruck dafür glauben wir aber bei Sigwart gefunden zu haben: „Die Analyse der psychologischen Begriffe in einfache Elemente hat zu ihrer Voraussetzung die bewußte Beziehung unserer inneren Vorgänge und Zustände auf unser einheitliches Ich und kann nur diejenigen gegebenen Akte und Affektionen ausscheiden wollen, welche für unser Bewußtsein nicht weiter in unterscheidbare Bestandteile zerlegbar sind" (Logik, II, 4. Aufl., S. 187).

Diese Art der begrifflichen Bearbeitung oder Darstellung bestimmt auch ihren Gegenstand schon inhaltlich näher; nach ihr wären Gegenstand der Psychologie nicht einfach die real ablaufenden, nicht-körperlichen Vorgänge in einzelnen Individuen, sondern diese Vorgänge in ihrer bewußten Beziehung auf unser Ich, „unsere" inhaltlich bestimmten inneren Erlebnisse rein als solche; mit einem neueren Fachausdruck: unsere Erlebnisse als „phänomenologische Einheiten". Die Darstellung, mit der wir hier zu tun haben, führt zu einer Phänomenologie der Erlebnisse, als Grundlage sowohl einer reinen Logik (Husserl), als auch einer empirischen, jedoch nicht-naturwissenschaftlichen Psychologie (Pfänder, Jaspers u. a.). Wir halten uns aber bei ihr noch nicht auf, da wir ja zuerst auf die natur-

wissenschaftliche Darstellungsweise der Psychologie zu sprechen kommen wollen. Die Aufgabe der letzteren wird gekennzeichnet durch das folgende Zitat, das sich an das obige unmittelbar anschließt:

„Die Aufgaben dieser Begriffsanalyse sind genau zu unterscheiden von den Aufgaben der Erklärung des inneren Geschehens aus vorausgesetzten einfachen Elementen." Diese Aufgaben suchen nur die Bedingungen aufzuzeigen, „unter denen sich bestimmte psychische Phänomene entwickeln". Die Angabe dieser Bedingungen aber kann nicht dazu dienen, „die psychischen Phänomene ihrem Inhalte nach zu bestimmen, sondern ist für die Begriffsanalyse nur ein Hilfsmittel, die Vorstellung innerer Zustände zu beleben und festzuhalten".

Noch deutlicher wird der Unterschied beider Darstellungsweisen gekennzeichnet in folgendem: „Die Aufgabe, die inneren Vorgänge nach ihrem Werden zu betrachten und die Gesetze zu finden, nach denen sie aus äußeren Bedingungen oder auseinander hervorgehen und sich kombinieren[1]), ist aber eine wesentlich andere, als den Inhalt dessen, was wir in jedem Momente mit Bewußtsein als ein von uns Erlebtes auffassen, zu zerlegen und das Unterscheidbare in scharfe Begriffe zu bringen" (ebd. S. 191).

Die Aufgabe der Erklärung aus vorausgesetzten Elementen, der Betrachtung gewisser Vorgänge nach ihrem Werden, die Aufgabe, die Gesetze für die Bedingungen des Auftretens und Auseinanderhervorgehens jener Vorgänge zu finden, sie alle stellen nun das dar, was wir mit einem Wort als die Aufgaben der Naturwissenschaft zu betrachten haben[2]). Wir werden später bei Besprechung des generalisierenden Verfahrens der Naturwissenschaft noch näher auf diese Darstellungsweise zu sprechen kommen; hier wollen wir uns nur gleich wieder umsehen, wie dieser Aufgabenkreis seinen Gegenstand bestimmt, auf seinen Gegenstand zurückwirkt. Gegenstand der Naturwissenschaft (zunächst einmal von den „Körpern") ist nämlich nicht die Körperwelt, „wie sie als empirische Wirklichkeit unmittelbar gegeben ist", sondern der Begriff der Körperwelt, „wie ihn die Naturwissenschaft mehr oder weniger bereits bearbeitet hat" (vgl. Rickert[104] S. 141). Oder, bestimmter ausgedrückt: „Physische Gegenstände also, oder Gegenstände der Naturwissenschaft, wodurch diese definiert wird, sind weder Erscheinungen, noch Erscheinungskomplexe", sondern „die aus den Erscheinungen erschlossenen, in raumzeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen" (Stumpf[136] S. 16). Machen wir uns das an einem Beispiel klar! In seinem bekannten Buch über Wissenschaft und Hypothese kommt Poincaré bei der Betrachtung der Theorien der modernen Physik auf die Licht- und Äthertheorie Fresnels zu sprechen,

---

[1]) Darunter versteht man eben die Aufgaben der Erklärung.

[2]) Wir bestimmen also damit den Begriff der Naturwissenschaft, wie es uns allein möglich erscheint, durch ihre begriffliche Methode und keineswegs durch einen beliebigen Gegenstand, wie ihn der Begriff der Körperwelt darstellt. „Naturwissenschaftliche Erklärung" wird, insbesondere in der Psychiatrie, oft als synonym aufgefaßt mit „Erklärung aus physischen (oder körperlichen) Vorgängen". Ein besonders deutliches Beispiel hierfür bildet Bleulers „Versuch einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der psychologischen Grundbegriffe" aus dem Jahre 1894. Unter naturwissenschaftlicher Betrachtung versteht er hier „die konsequente Durchführung der neurologischen Auffassung" oder den Nachweis, „daß ein Komplex physischer Funktionen alle psychischen Phänomene, inkl. Bewußtsein, hervorbringen, resp. erklären könne" (S. 134).

wobei er erklärt: „Keine Theorie schien gefestigter wie diejenige Fresnels, welche das Licht den Ätherschwingungen zuschrieb. Man zieht ihr jetzt jedoch die Maxwellsche Theorie vor. Soll damit gesagt sein, daß das Werk Fresnels vergeblich war? Nein, denn das Ziel Fresnels war nicht, zu erforschen, ob es wirklich einen Äther gibt, ob seine Atome sich wirklich in dem oder jenem Sinne bewegen; sein Ziel war: die optischen Erscheinungen vorauszusehen." Die physikalischen Theorien drücken lediglich Gleichungen aus, die richtig bleiben, solange die in ihnen ausgesprochenen Beziehungen der Wirklichkeit entsprechen. „Sie lehren uns vorher wie nachher, daß eine gewisse Beziehung zwischen irgendeinem Etwas und irgendeinem andern Etwas besteht; nur daß dieses Etwas früher Bewegung genannt wurde und jetzt elektrischer Strom heißt" (Wissenschaft und Hypothese, S. 161f.).

Ich glaube, hieraus wird klar, was es bedeutet, die Gegenstände der Naturwissenschaft lediglich als die Träger gesetzlicher Veränderungen zu bezeichnen, und was es bedeutet, auch die Gegenstände der Psychologie in diesem Sinne aufzufassen. Gegenstand der Psychologie sind dann nicht mehr die psychischen Vorgänge, so wie sie uns „unmittelbar" gegeben sind, sondern die psychischen Vorgänge, so wie sie eine nach naturwissenschaftlicher Darstellungsweise verfahrende Psychologie bereits begrifflich bearbeitet hat; also z. B. „die Empfindungen", „die Vorstellungen" usw. Wenn Stanley Hall (Die Begründer der modernen Psychologie) als die „Begründer der modernen Psychologie" Lotze und Fechner, Helmholtz und Wundt nennt, so zielt er dabei auf die Ausbildung der naturwissenschaftlichen Methode in der Psychologie hin. Diese reicht in ihren Anfängen weit über jene Autoren hinaus; ich brauche nur an Hobbes und die englischen Assoziationspsychologen zu erinnern, an Hume und Hartley, später an James Mill und John Stuart Mill (von dem bekanntlich der Ausdruck mental chemistry stammt), an Spencer und James; in Frankreich an Taine, in Deutschland an Wolff, Waitz, Herbart und seine Schule, an Ziehen und neuerdings vor allem an Bleuler (vgl. seine „Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens"). Ihnen allen verdanken wir, daß die Existenzberechtigung einer naturwissenschaftlichen Psychologie heute vernünftigerweise nicht mehr bestritten werden kann.

Die Identifizierung der Methoden der Körperwissenschaften und der Psychologie, die dazu führt, daß man von einer Naturwissenschaft der Körper und einer Naturwissenschaft der seelischen Gebilde reden kann, wird nun aber merkwürdigerweise gerade von einem Autor bekämpft, den wir oben mit Recht als einen der Begründer der modernen naturwissenschaftlichen Psychologie bezeichnet gefunden haben, nämlich von Wundt. So sehr Wundt empirischer Psychologe ist, so sehr er an der Spitze derjenigen steht, die ganze Erklärungsprinzipien aus der Naturwissenschaft auf die Psychologie übertragen haben (ich erinnere nur an das Prinzip der Kausalgesetzlichkeit und dasjenige der Erhaltung der Energie), so wenig darf er doch als Verfechter der naturwissenschaftlichen Psychologie vom rein methodologischen Standpunkt aus betrachtet werden; denn der mittelbaren oder begrifflichen Erkenntnisweise der Naturwissenschaft stellt er die unmittelbare oder anschauliche Erkenntnisweise der Psychologie gegenüber. Er wird hierin unterstützt von Dilthey [27], der die Objekte der „inneren Wahrnehmung" ebenfalls als unmittelbar gegeben bezeichnet (S. 1340). Beide Autoren werden zu

dieser Ansicht geführt teils durch erkenntnistheoretische Erwägungen, wie wir sie schon oben (p. 8) kennengelernt haben, teils durch das Bestreben, die Psychologie zur Grundlage der Geisteswissenschaften zu machen. Für Wundt ist die Psychologie nicht die Naturwissenschaft von den seelischen Tatsachen, sondern die Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung. Nicht in bezug auf das Material, auf „die an sich einheitliche Erfahrung", anerkennt er eine „prinzipielle Verschiedenheit der psychologischen und naturwissenschaftlichen Methoden", wohl aber in bezug auf die Methode im engeren Sinne, auf die wissenschaftliche Darstellungsweise (vgl. Grundriß der Psychologie § 1 und § 2).

Wir haben schon oben (p. 10) mit Rickert aus erkenntnistheoretischen Gründen Wundts Auffassung abgelehnt und lassen uns durch sie nicht daran irremachen, daß es in der Psychologie eine Methode gibt, die man auch hinsichtlich der Darstellungsweise als eine naturwissenschaftliche bezeichnen darf. Es gibt demnach eine naturwissenschaftliche Psychologie im strengsten Sinne des Wortes, nenne man sie nun erklärende oder konstruktive Psychologie (Dilthey) oder, nach der rein logischen Seite, generalisierende Psychologie (Rickert). Wir sehen in ihr nicht die Psychologie, sondern eine Seite, eine Aufgabe der Psychologie. Diese Aufgabe ist diejenige aller Naturwissenschaft. Wir wollen sie noch einmal präzisieren, diesmal mit den Worten Windelbands[143] (S. 44): „Die Naturwissenschaft zerlegt die Wahrnehmungsgebilde in ihre Elemente und isoliert diese durch reale oder ideale Teilung, durch Experiment oder Analyse, um das Verhalten der einzelnen in ihrer Gesetzmäßigkeit zu studieren. Das tun Physik, Chemie und Psychologie je in ihrer Weise. Deshalb aber erfolgt die Rekonstruktion der Erfahrung in diesen Disziplinen nach dem Prinzip der mechanischen Kausalität, d. h. die komplexen physischen und psychischen Gebilde werden so begriffen, daß das Ganze als das Ergebnis seiner Teile und durchgängig durch sie bestimmt angesehen wird."

Aber auch hiermit ist unserer späteren Aufgabe noch nicht Genüge getan. Wir müssen die naturwissenschaftliche Darstellungsweise der psychischen Vorgänge und die nähere Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie durch diese Darstellungsweise noch im einzelnen verfolgen. Wir folgen dabei den Ausführungen Rickerts über „die generalisierende Erkenntnis des Seelenlebens" in seinen Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (S. 147 ff.):

Auch Rickert setzt das psychologische Material bereits als „wissenschaftlich zugänglich" voraus und frägt nur nach der logischen Struktur der Begriffe, mit denen die Psychologie dies Material darstellt. (Wie die Psychologie sich ihr Material, „die psychischen Vorgänge", insbesondere in fremden Individuen, wissenschaftlich zugänglich macht, beschäftigt uns, wie erwähnt, erst später.) Daß „Untersuchung" und „Darstellung" gerade in der Psychologie aber faktisch noch weniger als anderswo geschieden werden können, weiß natürlich Rickert sehr gut; das hindert ihn aber nicht, sie begrifflich scharf zu trennen. Er befürwortet ferner keinesfalls eine „unkritische Übertragung" der Methode der Naturwissenschaft auf die der Psychologie, da die Eigenarten der Methoden im einzelnen sich „immer an den Eigenarten des zu bearbeitenden Materials zu entwickeln haben"; hingegen frägt er (und der Beantwortung dieser Frage ist das ganze Buch gewidmet), ob es nicht einen viel tieferen prinzipiellen Gegen-

satz der wissenschaftlichen Arbeit gibt als den Unterschied zwischen der Begriffsbildung in der Psychologie und derjenigen in den Körperwissenschaften[1]).

Rickert stellt nun fest, daß die seelischen Vorgänge ebenso wie die physischen in einer extensiv und „intensiv" unübersehbaren anschaulichen Mannigfaltigkeit bestehen, ein „heterogenes Kontinuum" darstellen, das die Psychologie „in Begriffe zu bringen" die Aufgabe hat. Dabei ist aber zu beherzigen, daß, wie überall, so auch hier, der „Inhalt der wissenschaftlichen Begriffe" streng zu scheiden ist von dem „Inhalt der wirklichen Bestandteile des Materials, für den die Begriffe gelten sollen"; also daß zu scheiden sind die Begriffselemente und die realen Bestandteile des jeweiligen Materials. Diese Scheidung ist stets im Auge zu behalten.

Wenn es sich demnach ergibt, daß die Psychologie ebenso wie die Körperwissenschaften das ihr zur Bearbeitung vorliegende Material in Begriffe zu bringen hat, so ist damit nach der neueren Begriffslehre[2]) gesagt, daß eine unmittelbare oder anschauliche Erkenntnisweise in der Psychologie ebensowenig das Ziel ist wie in den Körperwissenschaften. Damit ist aber nicht gesagt, daß es eine anschauliche Reproduktion körperlicher und seelischer Vorgänge überhaupt nicht gibt; aber wissenschaftliche Psychologie in dem Sinne, daß sie „das gesamte Seelenleben" in seiner „ganzen Inhaltlichkeit" darstellen soll, ist „ohne begriffliche Umformung des ihr gegebenen Materials" nicht möglich.

Die begriffliche Umformung, welche die Psychologie vorzunehmen hat, sobald sie eine Wissenschaft vom gesamten Seelenleben sein will, kann nur eine generalisierende sein, sobald einmal zugegeben ist, daß sie es mit einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit seelischer Vorgänge zu tun hat. Selbst wenn es sich nur darum handelt, „die Totalität des eigenen Seelenlebens" in eine Theorie zu bringen, „so müssen schon bei der primitiven Beschreibung die allgemeinen Wortbedeutungen so gewählt werden, daß sie die gegebene Anschauung generalisierend vereinfachen". Diese Wortbedeutungen müssen dann „ebenso wie in den Körperwissenschaften durch eine Umsetzung in die Form von Urteilen zu genau bestimmten Begriffen gemacht werden". Rickert verkennt keineswegs „die Schwierigkeiten einer Objektivierung des psychischen Materials" und die daraus folgende Schwierigkeit, „die psychologischen Begriffe scharf gegeneinander abzugrenzen", und auch er hält es für „eine wesentliche Aufgabe der Psychologie, zunächst einmal durch Begriffsbestimmung eine möglichst eindeutige Terminologie zu schaffen"; aber aus all dem folgt noch nicht, daß die Art dieser Begriffsbildung von der körperwissenschaftlichen in ihrer logischen Struktur prinzipiell verschieden sei.

Schwieriger liegen die Verhältnisse, wenn wir auf das dritte Moment des körperwissenschaftlichen Begriffs, „die unbedingt allgemeine Geltung", stoßen. Eine solche ist nur durch „Unterordnung unter allgemeine Gesetzesbegriffe" zu erlangen, und gerade dies ist immer wieder bestritten

---

[1]) Diese Frage führt zu dem Gegensatz zwischen der „wertbeziehenden" Begriffsbildung der historischen Wissenschaft und der generalisierenden oder „naturwissenschaftlichen" Begriffsbildung der Körperwissenschaften und der Psychologie (vgl. später p. 330ff.).

[2]) Nach dieser Lehre „halten wir eine Sache erst dann wirklich begriffen, wenn wir von der sinnlichen Anschauung absehen können" (Rickert[105], S. 64).

worden. Wenn dieser Einspruch berechtigt wäre, so würden, wie RICKERT bemerkt, die „psychologischen Begriffe dann zwar nicht unbedingt allgemein, wie die Gesetzesbegriffe, wohl aber in dem Sinn, wie die Begriffe der deskriptiven Zoologie oder Botanik ‚gelten', nämlich mit Rücksicht auf den Zweck, zu dem sie gebildet sind, ‚das ganze Seelenleben in ein geschlossenes Begriffssystem einzufangen'". Aber selbst wenn psychologische Gesetzesbegriffe überhaupt nicht möglich sein sollten, so wäre die Geltung psychologischer Begriffe doch eine allgemeinere und den Körperwissenschaften ähnlichere als diejenige der Begriffe der Zoologie und Botanik. Denn allein dadurch, daß der Psychologe sein Begriffssystem nur „an einem kleinen Teil des Seelenlebens", nämlich seinem eigenen, bilden muß, dieses Begriffssystem aber doch gelten soll für eine Mannigfaltigkeit, „die niemals direkt zu beobachten ist", sucht auch die Psychologie zur Allgemeinheit und Bestimmtheit ihrer Begriffe eine unbedingte Geltung hinzuzufügen, und das heißt nichts anderes, als daß der Gehalt der psychologischen Begriffe dem Gehalt von mehr als empirisch allgemeinen Urteilen „logisch äquivalent sein muß".

Wenn somit nachgewiesen ist, daß sowohl die Ziele der psychologischen Begriffsbildung als auch „die Mittel, mit denen sie ihre Zwecke zu erreichen sucht", im allgemeinen dieselben sind wie diejenigen der Körperwissenschaften (der Naturwissenschaft im üblichen Sinne), so bleibt noch die Frage, wie es in der Psychologie mit dem Ideal einer abschließenden Theorie bestellt ist. Da ist denn zu sagen, daß die Psychologie „noch zu wenig ausgebaut ist, um eine allgemeingültige logische Erörterung ihrer letzten Ziele zu ermöglichen"; jedoch hat das mit „sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen" zu tun und bezieht sich nicht auf die Frage der logischen Struktur einer solchen abschließenden Theorie.

Auf die Versuche, „das psychische Leben in Zusammenhang mit den körperlichen Vorgängen, d. h. mit Hilfe physiologischer Theorien in ein geschlossenes Begriffssystem zu bringen", geht RICKERT nicht ein, weil solche Versuche ohne weiteres das Vorhandensein einer nach naturwissenschaftlicher oder generalisierenden Methode gebildeten psychologischen Begriffsbildung erweisen[1]). Wir brauchen nicht darauf einzugehen, weil wir eine Verquickung psychologischer mit physiologischen Begriffen als außerhalb des Gebietes der Psychologie liegend und mit LIPPS als ganz unstatthaft für eine Wissenschaft, die Psychologie heißen will, erachten. Um so mehr interessiert uns die Frage nach der Möglichkeit, das psychische Sein ohne Rücksicht auf seine Abhängigkeit von der Gesetzmäßigkeit des physischen Seins in ein Begriffssystem zu bringen. Denn gerade diese Möglichkeit wird bestritten, wenn man der Psychologie die Möglichkeit von Theorien und Gesetzesbildung bestreitet.

Eine solche Möglichkeit hat zur Grundlage den Versuch, „das gesamte Seelenleben unter einen einheitlichen Begriff zu bringen, ebenso wie die letzte Naturwissenschaft die Körperwelt unter den Begriff des Mechanismus zu bringen sucht". Wenn sich ein letzter Begriff dieser Art nicht finden läßt, wie es tatsächlich der Fall ist, „so daß sich der Parallelismus im Prinzip als ‚undurchführbar' erweist", so wird man doch zu „Elementen", d. h. „einfachen Bestandteilen des Seelenlebens" zurück-

---

[1]) Ein solcher Versuch ist z. B. die WUNDTsche Psychologie, insoweit sie die „Ergänzung" seelischer Vorgänge durch körperliche zur Grundlage hat.

greifen und deren Zahl so klein als möglich wählen. Psychologische Theorien von solcher Struktur kennen wir, z. B. diejenige, die alles Seelenleben als aus „Empfindungen" bestehend denkt, und deren Beziehungen zueinander unter den Begriff der Assoziation fallen sollen. Aber auch wenn diese „Assoziationspsychologie" heutzutage immer mehr an Boden verliert, existieren doch noch andere, ähnlich gebildete psychologische Theorien, zu denen auch diejenigen gehören, welche „Gefühle", „Willensakte" und „Vorstellungen" oder nur Vorstellungen und Gefühle als „letzte" Arten psychischer Vorgänge nebeneinander gelten lassen. Eine solche Psychologie steht dann auf dem Standpunkt, den die Physik einnimmt, „solange sie Licht, Schall, Elektrizität usw. nicht unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen vermag".

Haben wir es also hier mit keinem prinzipiellen Unterschied zwischen der Begriffsbildung einer reinen Psychologie und derjenigen der Körperwissenschaft zu tun, so besteht ein solcher sicherlich doch darin, daß es der Psychologie wohl auf immer verwehrt sein wird, nach Analogie der Naturwissenschaft jede qualitative Mannigfaltigkeit zu beseitigen und nur noch „eine quantitative Mannigfaltigkeit einfacher Dinge" beizubehalten. Jedoch ändert auch dieser Unterschied nichts an der Zuteilung der Psychologie zu den Naturwissenschaften; denn wenn das Vorhandensein einer „quantifizierenden Begriffsbildung" als das entscheidende Kriterium für die Frage anzusehen wäre, ob eine Wissenschaft im logischen Sinne Naturwissenschaft ist, so dürfte eine große Anzahl von Körperwissenschaften auch nicht mehr zur Naturwissenschaft gerechnet werden, wie ohne weiteres ersichtlich.

Eine wichtige Frage bleibt noch die nach dem Zusammenhang, in dem das Psychische auftritt, und nach dem Gegensatz zu den Körperwissenschaften, der hieraus noch abzuleiten ist. Rickert sucht nachzuweisen, daß es sich hier um eine „allgemeine Einheitsform" handelt, „die überall zu konstatieren ist, und eine solche weist nicht nur das Psychische auf". Nur muß man bei der ganzen Frage darauf hinweisen, „daß die Struktur der psychologischen Begriffe eventuell mehr der der biologischen als der der physikalischen Wissenschaft verwandt ist"; denn auch die Biologie strebt nach einem Begriffssystem, „das für alle verschiedenen biologischen Einheiten gilt". Auch ist nicht zu vergessen, daß es gerade in der Psychologie Forschungszweige gibt, „die einer allumfassenden Theorie des Seelenlebens mehr oder weniger fernstehen", und „die Mannigfaltigkeit eines Teiles des Seelenlebens für sich in ein spezielles Begriffssystem zu bringen" bestrebt sind. Aber auch das hat seinen guten Sinn und kommt auch in vielen Naturwissenschaften vor. „Das für besondere Gebiete Gefundene muß gültig bleiben, wie auch schließlich die umfassendste Theorie sich gestalten mag"[1]).

Mit all diesen letzten Argumenten kann wohl nachgewiesen werden, daß sich die Psychologie „von den höchsten Zielen der theoretischen Physik" trennt, „nicht aber von den Zielen der Naturwissenschaften, die niemals in der theoretischen Physik aufzugehen vermögen, wie z. B. die Biologie". Daran kann auch der Gegensatz zwischen „Erklären" und „Beschreiben" nichts ändern, da er sich „als relativ herausstellt". (Hierin stimmt Rickert mit Natorp, Münsterberg, Scheler u. a. überein, während

[1]) Vgl. hierzu das Beispiel aus Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, oben p. 24.

Dilthey seine beschreibende Psychologie scharf von der erklärenden Psychologie trennt.)

Hier haben wir nun einen kurzen Abriß des begrifflichen Umformungsprozesses vor uns, den sich die „anschauliche Wirklichkeit" der seelischen „Welt" ebenso gefallen lassen muß, wie die Körperwelt, wenn sie in die Form des naturwissenschaftlichen Begriffssystems eingehen soll. Schon beginnend bei der primitiven Beschreibung, entfernt sich dieser Prozeß um so mehr von dem heterogenen Kontinuum der anschaulichen Mannigfaltigkeit, je weiter er von der allgemeinen Wortbedeutung durch die Form des Urteils zu bestimmten Begriffen, von diesen zur unbedingten Geltung des Gesetzes fortschreitet. In den „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", insbesondere in dem ersten Kapitel: Die begriffliche Erkenntnis der Körperwelt, hat Rickert diesen begrifflichen Umformungsprozeß, von dem wir hier nur einen dürftigen Extrakt geben konnten, meisterhaft entwickelt. Wenn auch seine Anschauungen im einzelnen nicht oder noch nicht zur allgemeinen Anerkennung durchgedrungen sind, so bleibt ihm doch das Verdienst, die „Kluft, die zwischen der Wirklichkeit und der Naturwissenschaft besteht", in Deutschland wenigstens, am eingehendsten und nachdrücklichsten aufgezeigt und betont zu haben. In Frankreich ist ihm darin Henri Bergson vorausgegangen, von dessen scharfsinnigen Ausführungen ihm jedoch „so gut wie nichts" bekannt war, als er an dem genannten Werke schrieb (vgl. 2. Aufl., Einleitung S. IX). Beide Forscher liegen im Kampfe um die Ausrottung eines wissenschaftlichen Vorurteils, des „Glaubens" nämlich, „die Naturwissenschaft sei in der Lage, mit ihren Begriffen die Wirklichkeit selbst, in der wir leben und handeln, zu erfassen" (ebd.); daß Rickert und Bergson mit dieser Grundanschauung nicht allein stehen, haben wir bereits gesehen. An Sigwart, Stumpf, Poincaré, Dilthey, Windelband schließen sich jedoch noch viele andere Namen an. Hier wollen wir nur noch Münsterberg erwähnen, der dem Problem gerade in seiner Anwendung auf die Psychologie den schärfsten Ausdruck gegeben hat, der uns begegnet ist. Münsterberg sieht ebenfalls schon in der Beschreibung den Keim der Konstruktion. Was Dilthey erklärende oder konstruktive Psychologie nennt, um sie von seiner „beschreibenden oder zergliedernden" Psychologie abzutrennen, nennt Münsterberg[95] (S. 30) daher folgerichtig auch beschreibende Psychologie. „Alle Beschreibung fällt prinzipiell der konstruktiven Psychologie zu und läßt sich nicht von der Erklärung trennen"; in der „antikonstruktiven" Psychologie (Diltheys u. a.) „gibt es nichts zu beschreiben, sondern nur zu verstehen". Auf das Verstehen kommen wir später ausführlich zu sprechen, hier bleiben wir bei dem Beschreiben und Erklären. Wie Sigwart und Rickert an die Spitze der naturwissenschaftlichen Beschreibung die begriffliche Auflösung „des Geschehens" in vorausgesetzte einfache Elemente stellen, so kann nach Münsterberg die Psychologie „ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn aller Bewußtseinsinhalt sich aus Elementen zusammensetzt" (S. 332). Diese Auflösung macht die naturwissenschaftliche Erklärung ja erst möglich; denn wie wir seit Kant wissen, tragen wir selbst die Erklärbarkeit in die Natur hinein, d. h. wir formen sie so „lange" um, bis sie erklärbar wird. „So setzt die Naturwissenschaft voraus, daß die Natur kausal erklärbar ist, und während sie tatsächlich die Natur begrifflich erst so umformt, daß eine erklärbare Natur aus ihr wird, glaubt sie statt dessen nur vor-

handene Kausalzusammenhänge aufzudecken. Genau so denkt und arbeitet die beschreibende (= naturwissenschaftliche, generalisierende, erklärende oder konstruktive. Ref.) Psychologie" (S. 332). Auch die Psychologie hat die Aufgabe, die psychischen Objekte begrifflich umzuformen, und sie tut dies auch, obwohl sie selbst glaubt, „wirklich Vorhandenes aufzudecken". Sie darf sich auch nicht schrecken lassen durch die Einwendungen des „naiven Bewußtseins". Solche Einwände stehen auf demselben Niveau wie eine Polemik gegen den physikalischen Atomismus, „dem ja auch das Bedenken gegenübersteht, daß die Atome nicht farbig und tönend und duftend seien und somit nicht wahr sein können. Solange die Atome noch klingen und duften, hat der Physiker seine Aufgabe nicht erfüllt; erst wenn ihr Wirklichkeitsverhalten abgestreift, tritt die physikalische Wahrheit hervor. In gleicher Weise hat der psychologische Wille in der Tat nichts zu wollen. Das psychologische Bearbeitungsprodukt soll wahr, aber nicht wirklich sein. Der psychologische Wille, der noch will, ist nicht besser als das physikalische Atom, das noch duftet und leuchtet" (S. 332).

Hier haben wir das naturwissenschaftliche Ideal der Psychologie, wir können auch sagen, das Ideal einer naturwissenschaftlichen Psychologie, vor uns. Für unsere Arbeit bedeutet dieses Ideal keineswegs Ziel und Ende, sondern Ausgangspunkt und Anfang.

Zweites Kapitel.

Die sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen.

Gegen eine Psychologie, welche ihr Material wie physische Objekte oder Dinge behandelt, welche diese Objekte nach Analogie der Körperwissenschaften begrifflich umformt, so daß die Anschauung immer mehr verloren geht, und welche dann aus jenen Begriffen Gesetze und Theorien zum Zwecke der Erklärung ableitet, sind eine schier unabsehbare Menge von Einwänden erhoben worden. Da diese Einwände vorwiegend von den „sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen"[1]) ausgehen, rechtfertigt sich die Überschrift dieses Kapitels.

Wenn man das begrifflich generalisierende Verfahren als Grundlage einer psychologischen Wissenschaft nicht gelten lassen will, denkt man mehr oder weniger bewußt an die Kluft, die durch ein solches Verfahren zwischen der Wissenschaft und der Wirklichkeit entsteht. Man sagt, durch ein solches begrifflich verallgemeinerndes und vereinfachendes Verfahren treffe man das Psychische nicht, gelange man zu keiner „adäquaten Wie-

[1]) Vgl. Rickert[104], S. 157: „Es würde also bei der Erörterung der psychologischen Idealwissenschaft und der Konstruktion eines logisch vollkommenen Begriffssystems der Psychologie auch Rücksicht auf sachliche Eigentümlichkeiten des Psychischen zu nehmen sein." Rickert denkt dabei an eine psychologische Idealwissenschaft im Sinne der „letzten" Naturwissenschaft, während wir zeigen wollen, daß gerade die Berücksichtigung der sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen notwendig auf ein ganz anderes Begriffssystem führt und seit langem geführt hat, als auf dasjenige der Naturwissenschaft.

dergabe" desselben, man „töte" das Psychische oder „bringe es zur Erstarrung" usw. Wer die neuere, hier oftmals gestreifte Begriffslehre kennt, muß dem durchaus beistimmen. Wir erinnern uns an die strenge Unterscheidung zwischen dem „Inhalt der wissenschaftlichen Begriffe" und dem Inhalt der „wirklichen Bestandteile des Materials, für das die Begriffe gelten sollen" (vgl. p. 26), kurz an die ganze „Umformung", welche das Material durch die begriffliche Bearbeitung erleidet. „Wissenschaften entfernen sich im ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück", dessen war sich schon Goethe klar bewußt (Maximen und Reflexionen, Bd. 39, S. 78). Warum wetterte er so gegen die Physiker und Mathematiker? Weil ihre Methode nicht „dem Anschauen gemäß" sei, weil sie „das Anschauen in Begriffe, die Begriffe in Worte verwandeln" und mit diesen Worten, „als wären's Gegenstände", umgehen und verfahren (vgl. Entwurf einer Farbenlehre, Bd. 40, S. 77). Und warum war ihm Newton so verhaßt? Weil man seinen „Irrtum" nur im Konversationslexikon zu lesen brauchte, „um die Farbe fürs ganze Leben los zu sein" (Max. und Refl., Bd. 39, S. 92). Nur wer an einem, heute wohl kaum mehr ernst zu nehmenden, Begriffsrealismus festhält, kann noch glauben, die Naturwissenschaft spiegle die Wirklichkeit wieder.

Wenn man nun das naturwissenschaftlich-generalisierende Verfahren für die Psychologie ablehnt, so denkt man in erster Linie an die sachlichen oder inhaltlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen und etwa auch an seine wissenschaftliche Erforschung: Der „freie und schöpferische" Charakter des Psychischen, sein konstantes Auftreten in einem kontinuierlichen Zusammenhang, seine Nicht-Identifizierbarkeit, Nicht-Quantifizierbarkeit, Nicht-Objektivierbarkeit, seine Nicht-Erklärbarkeit, kurz seine Nichtzugehörigkeit zur „Natur" werden immer und immer wieder betont. Es ist schwer, einige Übersicht über alle diese Argumente zu erlangen; wir müssen es aber trotzdem versuchen, denn es liegt uns daran, zu wissen, was wir tun und was wir erreichen, wenn wir in der Psychologie generalisierend verfahren, und insbesondere zu wissen, was wir dabei nicht tun und nicht erreichen.

I. Die „inhaltliche Wirklichkeit" des Seelenlebens (Dilthey) und das generalisierende Verfahren.

„Sonderbar, daß das Innere des Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die die Stellen im Heiligtume eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehen sollten." Dieser schmerzvolle Ausruf Hardenbergs (Novalis, II, S. 190) wird dem Sinne nach auch heute noch der begrifflich abstrahierenden und generalisierenden Psychologie entgegengeschleudert. Geistlos und dürftig wird sie auch heute noch gescholten, unfähig, „die mächtige inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens" zu umspannen und seine Eigenart zu erfassen.

Wilhelm Dilthey, den wir hier im Auge haben, hat schon im Jahre 1865 im Anschluß an die Bestrebungen der romantischen Naturphilosophie einer „realen" Psychologie oder Realpsychologie das Wort geredet, „welche den Inhalt unserer Seele selber zu ordnen, in seinen Zusammenhängen aufzufassen, soweit möglich zu erklären unternimmt" (Das Erlebnis und die Dichtung, 4. Aufl., S. 307). Wir finden diese Auf-

fassung nicht zufällig in seinem Novalis ausgesprochen; denn Novalis selbst gebraucht den Ausdruck „realer" Psychologe (Baader sei ein realer Psychologe, welcher „die echte psychologische Sprache" spreche. Novalis, III, S. 35). Später hat Dilthey seine Auffassung von der Psychologie oder besser seine Forderung an die Psychologie, die er nunmehr im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen oder „konstruktiven" Psychologie „beschreibende und zergliedernde" Psychologie nennt, ausführlicher dargelegt. Seine „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie"(1894) sind seither berühmt geworden.

Dilthey fordert hier eine Psychologie, die „in das Netz ihrer Beschreibungen einzufangen vermöchte, was diese Dichter und Schriftsteller mehr enthalten als die bisherige Seelenlehre" (S. 1323). Er anerkennt die „inhaltliche Überlegenheit" der „reflektierenden Literatur" über die damalige Psychologie, verkennt aber natürlich nicht deren „Unvermögen zu systematischer Darstellung" (S. 1322). Daher erwächst der neuen beschreibenden und zergliedernden Psychologie, deren „Gang ein analytischer, nicht ein konstruktiver" ist, die Aufgabe, die inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens *systematisch* zu bearbeiten. Die Psychologie hat sich „dem intuitiven Verständnis der ganzen Zusammenhänge" „verallgemeinernd und abstrakt ebenfalls zu nähern" (S. 1323). Wir werden auf diese Auffassung noch zurückkommen, bemerken aber schon hier, daß also auch diese Psychologie nicht ohne ein Verallgemeinern und Abstrahieren auskommt.

Denselben Gedankengang finden wir bei Jaspers, nur auch angewandt auf die Pathopsychologie. Seine „verstehende Psychologie" deckt sich in ihrer Aufgabe mit Diltheys beschreibender Psychologie. Auch er findet „das Beste" an psychologischen Erkenntnissen nicht in der bisherigen wissenschaftlichen Psychologie, sondern außerhalb derselben, „in den Schriften der bedeutenden philosophischen Essayisten" (der Franzosen und vor allem Nietzsches); auch er beklagt aber, daß man nirgends diese Erkenntnisse zusammenhängend und *systematisch* bearbeitet habe.

Wir wollen diese „inhaltliche Wirklichkeit" des Seelenlebens, die wir bei den Dichtern und Schriftstellern viel besser und umfangreicher behandelt finden als bei den wissenschaftlichen Psychologen, hier noch nicht näher ins Auge fassen, sondern uns nur fragen, was denn mit jenem Beiwort „inhaltlich" gemeint sei. Bis jetzt war nur immer die Rede von realen psychischen Vorgängen, von einer seelischen Wirklichkeit im Gegensatz zur körperlichen Wirklichkeit. Was fügt denn das Beiwort „inhaltlich" zu jener Wirklichkeit noch hinzu?

Bisher haben wir tatsächlich das Seelenleben nur von *einer* Seite betrachtet. Wir haben von der Methode gesprochen, die gestattet, das Seelische nach Analogie des Körperlichen begrifflich zu analysieren, einfache Begriffselemente aufzusuchen, diese zu kombinieren, um schließlich zu allgemeinen Gesetzen über die Art und Weise des Entstehens und Vergehens, der Zusammensetzung und Trennung seelischen Geschehens zu gelangen. Wir schlossen uns dabei der Auffassung Rickerts an, daß diese Methode nur eine *generalisierende* sein könne. Was diese Methode leisten kann, das ist, wie wir gesehen haben, nichts anderes, als daß sie uns die *Bedingungen* aufzuzeigen vermag, nach welchen sich das seelische Geschehen aus *vorausgesetzten* einfachen Elementen *entwickelt*, d. h. aus Elementen, die wir begrifflich konstruieren, nicht etwa als solche

in unserem Bewußtsein vorfinden oder erleben. Wenn wir das Gefühl einer Dissonanz erleben, erleben wir nicht einen „gemischten Ton", sondern einen nicht weiter reduzierbaren inneren Vorgang, den wir nur sprachlich so und so schildern können. Die genannte Methode aber frägt nach den Bedingungen, von denen das Zustandekommen jenes inneren Vorgangs abhängt, also im obigen Falle nach den Tonempfindungen, die vorausgesetzt werden müssen, damit das Gefühl der Dissonanz entsteht. Aber ebensowenig wie wir in der Vorstellung Weiß die einzelnen Spektralfarben erleben, erleben wir in dem Gefühl der Dissonanz die einzelnen Töne. Der Ausdruck „inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens" meint nun aber gerade den Inhalt dessen, was wir als ein von uns bewußt Erlebtes innerlich wahrnehmen (Sigwart) oder, so müssen wir hinzufügen, als ein von uns oder andern Erlebtes erschließen. Er meint den Inhalt unserer Freuden und unserer Schmerzen, unserer Phantasien und unseres Denkens, unserer Bestrebungen und unserer Wünsche, unserer Erinnerungen und unserer Pläne usw. Diese Inhalte unseres seelischen Erlebens zu erfassen, ist die generalisierende Psychologie in dem bisherigen Sinne tatsächlich nicht imstande. Sie wird zu einer „Psychologie ohne Seele", zu einer „Larve an Stelle eines echten Götterbildes". Daher sehen wir die beschreibende und zergliedernde Psychologie, die Akt- und Funktionspsychologie und die Phänomenologie am Werke, den Platz auszufüllen, den die konstruktive, erklärende oder naturwissenschaftliche Psychologie offen läßt. Auf diese Unterscheidung näher einzugehen, wird aber erst im nächsten Kapitel der Ort sein.

Ein anderer Einwand, der sich gegen das logische Verfahren des Generalisierens als solches wendet, ist der, daß es nie und nimmer das Individuum oder überhaupt das Individuelle erfassen könne. Dieser Einwand ist absolut richtig, denn wir wissen zur Genüge, daß ein naturwissenschaftlicher Begriff niemals „die Individualität eines Objektes in sich aufnehmen" will (Rickert). Von der Abstraktion vom Individuellen geht ja die ganze logische Methode der Naturwissenschaft aus (vgl. Rickert[104], insbes. Kap. I). In der Psychologie empfinden wir das umso mehr, als wir durchdrungen sind von der Einmaligkeit, Ein(s)heit und Einzigartigkeit unserer eigenen und fremder Individualität. Eine Psychologie, die das Individuum als Ganzes, eben als In-dividuum nicht in das Gebiet ihrer Darstellung aufzunehmen vermag, scheint uns leicht als wenig leistungsfähig. Wir muten ihr aber mit dieser Forderung tatsächlich eine Leistung zu, welche ihrem Wesen als naturwissenschaftlicher Psychologie widerspricht, und welche wir bisher nur von der historischen Biographie, überhaupt von der Geschichte, und von der Kunst erwarten durften.

Das Individuelle im Sinne des Einen, Einmaligen, Einzigartigen Rickerts ist lediglich der Ausgangspunkt, von welchem die Naturwissenschaft ausgeht, um zu ihren allgemeinen Begriffen zu gelangen. Auf diesem Weg wird es aber sehr rasch seiner Individualität im obigen Sinne entkleidet, oder m. a. W.: vom Inhalt wird es immer mehr zur bloßen Form. Das sehen wir z. B. deutlich an dem Ausdruck: „individuelle Differenzen". Wir besitzen bekanntlich eine ausführliche wissenschaftliche „Psychologie der individuellen Differenzen" (Stern). Es handelt sich hier um Verschiedenheiten an den Individuen, um Merkmale, die von dem Individuum losgelöst und soweit verallgemeinert werden, bis sie mit andern Merkmalen verglichen werden können. Das einzelne Merk-

mal, z. B. das sanguinische Temperament oder das visuelle Gedächtnis, wird so zu einer bestimmten Form eines individuellen Daseins oder Ablaufs, und ist selbst, als Begriffsinhalt, nichts Individuelles mehr. Seit langem hat man, insbesondere auch in der Geschichtsphilosophie, von solchen „individuellen Formen" gesprochen. Beweis dafür sei eine Stelle bei W. v. Humboldt[54], die deutlich zeigt, wie auch aus dem einmaligen Lauf der Weltgeschichte Merkmale abgesondert werden können, um Begriffsinhalt einer generalisierenden oder naturwissenschaftlichen Darstellung zu werden: „Selbst wenn die Materie des Handelns dieselbe wäre, so wird dasselbe verschieden durch die individuelle Form, die nur eben hinreichende oder überschießende Kraft, die Leichtigkeit oder Anstrengung, und alle die unnennbaren kleinen Bestimmungen, welche das Gepräge der Individualität ausmachen und die man in jedem Augenblicke des täglichen Lebens bemerkt. Eben diese aber gewinnen, als Charaktere von Nationen und Zeitaltern, auch weltgeschichtliche Wichtigkeit, und die Betrachtung der Geschichte der Griechen, Deutschen, Franzosen und Engländer zeigt z. B. deutlich, welchen entscheidenden Einfluß nur die Verschiedenheit der Weile und Stätigkeit in ihrem Gedanken- und Empfindungsgange auf ihre eignen und die Schicksale der Welt gehabt hat" (Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte, 1818, III, S. 365). Wir sehen, hier wird das Individuum aufgelöst in eine Summe „unnennbar kleiner Bestimmungen" oder Formen, kleinster Teilchen also, die nur durch das Ausmaß ihrer Kraft, Schnelligkeit oder Beweglichkeit dem Ganzen ein besonderes Gepräge geben, ähnlich wie Zahl, Kraft, Geschwindigkeit der Atome dem bestimmten Molekül das Gepräge geben. Durch Unterordnung möglichst vieler einzelner Merkmale unter formale, räumliche und zeitliche Allgemeinbegriffe wie Bewegung, Dauer, Kraft usw. kommt man so weit, das Individuum immer mehr zu „entindividualisieren", d. h. es aus einem einmaligen unteilbaren Qualitativen in eine Summe quantitativ abgestufter Teilchen („Verlaufsformen") umzuwandeln. Das „individuelle Gepräge" besteht dann nur noch in einem durchaus zufälligen, d. h. nicht mehr erklärbaren, sondern schlechthin als gegeben hinzunehmenden quantitativen Plus oder Minus der einzelnen Teile. So begreift das naturwissenschaftliche generalisierende Verfahren das Individuum, und wir sehen auch hier wieder leicht, daß dieses Begreifen eben kein Begreifen des Individuums ist, da das eigentlich Individuelle hier nur immer weiter hinausgeschoben, niemals aber „eingefangen" („begriffen") werden kann.

Das generalisierende Verfahren führt so immer zum Mechanismus und damit zur „Naturnotwendigkeit" und reicht nur so weit als diese reichen. Kein Geschichtsphilosoph, der diesen Namen mit Recht verdient, wird sich aber mit der naturwissenschaftlichen Erklärung des historischen Geschehens zufriedengeben. So sehen wir auch bei Humboldt neben dem Begriff der Naturnotwendigkeit den der Freiheit treten. Ohne auch nur im entferntesten in metaphysische Erörterungen über diesen Begriff eintreten zu wollen, müssen wir doch sehen, welche Rolle er in der (nichtnaturwissenschaftlichen) Psychologie zu spielen berufen ist. Vorerst kann es sich jedoch nur um ein kurzes Streifen dieses Problems handeln. Wir werden es unter den verschiedensten Namen, wie denjenigen der Subjektivität, des unmittelbaren Bewußtseins, der Intentionalität, Spontaneität, des Akt- und Funktionsbewußtseins später wiederfinden.

II. „Das Freie, Schöpferische im Seelenleben".

a) Historische Vorbemerkungen. Leibniz und die Anfänge der deutschen Ästhetik.

Schon Dilthey weist auf die „beachtenswerte Wendung" hin, welche die psychologische Untersuchung bei Wundt genommen hat, der, wie übrigens auch W. James und Sigwart, immer mehr „das Freie, Schöpferische im Seelenleben" betone ([27] S. 1336). Dilthey übersieht hierbei Bergson, auf den wir weiter unten zu sprechen kommen werden. Anknüpfen aber wollen wir wieder an Humboldt.

Von jeher war es der Begriff des „Genies", an welchem man die Unzulänglichkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und die Notwendigkeit der Anwendung nicht-naturwissenschaftlicher Begriffe am meisten zu verspüren glaubte. Das Verständnis des genialen Individuums trotzte und trotzt noch heute am sichtbarsten der Anwendung der naturwissenschaftlichen Begriffskategorien, so sehr auch prinzipiell für jedes menschliche Individuum dasselbe gilt. Wie jeder, der mit dem Begriff der Natur und des Mechanismus Ernst macht, so sieht auch Humboldt, daß gerade hier eine andere „Ordnung der Dinge" in Frage kommt. „Daß die Wirksamkeit des Genies und der tiefen Leidenschaft einer, von dem mechanischen Naturgange verschiedenen Ordnung der Dinge angehört, ist unverkennbar; allein strenge genommen ist dies mit jedem Ausfluß der menschlichen Individualität der Fall. Denn dasjenige, was derselben zum Grunde liegt, ist etwas an sich Unerforschbares, Selbständiges, seine Wirksamkeit selbst Beginnendes, und aus keinem der Einflüsse, welche es erfährt (da es vielmehr alle durch Rückwirkung bestimmt), Erklärbares" (S. 365).

Bereits hier finden wir einige Hauptbegriffe zum Thema des Freien, Schöpferischen im Seelenleben: Selbständigkeit, Selbstbeginn, Selbstbestimmung, wofür sonst auch der eine Ausdruck „Autonomie" gebraucht wird. Noch sind diese Begriffe recht vage, und sie schrecken uns durch das Dogma der Unerforschbarkeit. Schon jetzt aber sei dieses Dogma kein Schrecken mehr, sondern ein Ansporn zu seiner Überwindung! Schon in einer viel früheren Schrift (1794) hatte Humboldt [54] ferner erklärt, daß das wahrhaft Genialische wirkliche Erfindung sei und einem eigenen Wesen für sich mit eigenem organischen Leben gleiche (Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur, I, S. 317). Schon an diesem Beispiel leuchtet das Zentralproblem auf, das die neuere allgemeine Psychologie zu lösen sich abmüht. Das Zusammentreffen des Autonomen, Freien, Schöpferischen, organisch Produktiven des Geistes mit der starren Naturnotwendigkeit gilt es psychologisch zu begreifen. Was uns der Historiker von diesem Problem zeigt, ist durchaus nur Beschreibung und Schilderung, welche den entscheidenden Punkt schließlich doch immer im Dunkel liegen lassen muß, da sie bei den „Äußerungen" oder Rückwirkungen des Individuums zu verharren gezwungen ist, zum eigentlich „Inneren", Wirkenden, Schöpferischen aber nicht durchzudringen vermag; denn, wie der große Ranke in seinem Wallenstein einmal resigniert einschaltet: „etwas Hypothetisches bleibt in dem Dunkel menschlicher Antriebe und Ziele immer übrig" (Meisterwerke IX, S. 451). Anders der künstlerische Genius, der geniale Menschendarsteller in der Dichtung. Er wird uns jenen „Punkt", wo Freiheit

und Naturnotwendigkeit zusammentreffen, wenigstens ahnen, miterleben lassen, was auch dem Historiker nur dann gelingt, wenn und insofern er Künstler ist. Niemand hat, soweit wir sehen, diesen Punkt prägnanter hervorgehoben als der junge Goethe, und zwar mit einem Hinweis auf den genialsten Menschenschöpfer, auf Shakespeare. „Seine Stücke", sagt Goethe, „drehen sich alle um den geheimen Punkt (den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat), in dem das Eigentümliche unseres Ich, die prätendierte Freiheit unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt" (Zum Schäkespears Tag, 1771, Bd. 36, S. 6f.).

Von diesem Problem nun hat die generalisierende Psychologie keine Ahnung, und zwar geht ihre Methode nicht nur an ihm vorbei, vielmehr läßt sie es gar nicht aufkommen. Das seelische Individuum wird hier zum Sammel- und Schauplatz für das mechanische Spiel der seelischen Elementarteilchen, heißen diese nun „Eindrücke", Empfindungen oder sonstwie. Von den Stoikern bis zu den englischen, französischen und deutschen Assoziationspsychologen zieht sich dieser „psychologische Passivismus" hindurch. Erst durch Leibniz hat er einen Stoß erhalten, der ihn bis heute zwar nicht umgeworfen, aber immer mehr in die Verteidigungsstellung zurückgedrängt hat. Leibniz ist der erste moderne Geist, der, ähnlich wie im Altertum Aristoteles, die Seele als eine schöpferische Kraft, als eine Energie gesehen und damit den psychologischen Aktivismus begründet hat (vgl. Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie, S. 122ff., und Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., S. 33ff.; Wundt, Leibniz, insbes. S. 62ff., 88ff.; vor allem Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, S. 12ff.). Vergessen wir vor allem nicht, daß Leibnizens Monaden als selbständige, selbsttätige oder spontane, mit „vorstellungsbildender Kraft" ausgestattete geistige „Individuen" gedacht sind, welche sogar die Empfindungen oder wie immer man die niederste Stufe im Seelenleben bezeichnen will, nicht durch äußere Einwirkung empfangen, sondern durch Selbsttätigkeit erzeugen. Die aktivistische Psychologie Leibnizens entspringt nun zwar keineswegs aus der Betrachtung und dem Verstehenwollen des Genies und der genialen Schöpfung, sondern aus seiner gesamten spiritualistischen Metaphysik; aber es ist leichtverständlich, daß die wissenschaftliche Untersuchung der „Wirksamkeit des Genies" in der Folge hier immer wieder anknüpfte und von hier die Begriffe herholte, die zu seinem Verständnis als schöpferischer, autonomer, erfindender und gestaltender Individualität nötig waren. So sind die Grundelemente des Leibnizschen Denkens einesteils in die spätere deutsche Ästhetik übergegangen, andererseits aber auch in die spätere Psychologie, insbesondere in die Psychologie Tetens' und Kants; denn, wie wir schon an dem Beispiel Humboldts gezeigt haben, ist es ein kleiner Schritt von der Wirksamkeit des Genies zur „tiefen Leidenschaft" und schließlich zu einem jeden „Ausfluß der menschlichen Individualität". Was dem Genie als schöpferischer Individualität zugetraut wird, das wird zunächst auf das emotionelle oder affektive Gebiet und schließlich auf eine jede seelische Regung, auf einen jeden seelischen Vorgang übertragen. Diesen historischen Prozeß zu verfolgen, ist eines der interessantesten Kapitel der deutschen Geistesgeschichte. Hier muß es uns jedoch genügen, einige der Hauptetappen dieses Prozesses festzuhalten.

Die ersten Anfänge einer selbständigen deutschen Ästhetik reichen immerhin in eine Zeit zurück, da Leibniz in weiten Kreisen noch unbekannt war. Die Hauptquelle für die Kenntnis seiner Philosophie, die Nouveaux Essais sur l'entendement humain, erschienen erst 1765, fast 50 Jahre nach seinem Tode. Schon einige Jahrzehnte früher[1]) aber hatte jener Kampf im deutschen Geistesleben eingesetzt, in dem das schöpferische Genie und sein wichtigstes Organ, die Einbildungskraft oder Phantasie, in das ihnen gebührende Recht wieder eingesetzt und die Alleinherrschaft der ästhetischen Vernunftregeln gestürzt wurde. Es ist der uns aus der Geschichte der deutschen Literatur wohlbekannte Streit der Schweizer (Breitinger und Bodmer) gegen den „glatten" Rationalisten Gottsched, an dessen Sturz sich „die Erneuerung des deutschen Geistes, der Durchbruch des lange vergrabenen Lebens zur Oberfläche" (Gundolf) anschloß. Nicht die Befolgung der von der Vernunft aufgestellten Kunstregeln macht, nach den Schweizern, den Dichter, vielmehr muß dieser eine der schöpferischen Kraft der Natur ähnliche Kraft besitzen. „Dem Dichter alleine", sagt einmal Breitinger, kommt „der Nahme eines Poeten, eines Schöpfers zu, weil er nicht allein durch seine Kunst unsichtbaren Dingen sichtbare Leiber mitteilet, sondern auch die Dinge, die nicht für die Sinne sind, gleichsam erschaffet, das ist, aus dem Stande der Möglichkeit in den Stand der Würklichkeit hinüberbringet, und ihnen also den Schein und den Nahmen des Würklichen mitteilet" (aus dem 3. Abschnitt der Critischen Dichtkunst). Nicht Nachahmung der wirklichen Natur ist die Hauptaufgabe des Dichters; sondern „aus der Welt der möglichen Dinge" muß er seine Originale hernehmen (ebd.). Das Mögliche, das „Wahrscheinliche", insbesondere in der Form „des Wunderbaren", ist die Hauptdomäne des Dichters. Zur Darstellung derselben bedarf er aber einer von der Vernunft gänzlich verschiedenen Tätigkeit, eben der Einbildungskraft oder Phantasie. Die Gesetze der Kunst können daher nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, „vielmehr müßten diese aus den Werken der größten Dichter abgezogen werden, welche einerseits jene schöpferische Kraft in vollstem Maße besessen und anderseits die Natur . . . am besten erfaßt hätten" (Kurz, Geschichte der deutschen Literatur, II, S. 470). Die Vorbilder aber, an denen die Schweizer jene Gesetze „abzogen", waren vor allem Milton und Shakespeare. Das Prinzip des Wunderbaren bei den Schweizern führt in seiner Begründung und seinen Konsequenzen „zu der ersten dogmatischen Rechtfertigung der Phantasie, der Poesie überhaupt, Shakespeares" (Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist, 3. Aufl., S. 97; vgl. überhaupt S. 95—102).

So sehen wir bei den Schweizern Studium und Auffassung des dichterischen Genies aufs engste verbunden mit der Anerkennung eines „schöpferischen Prinzips im Seelenleben", das sich keiner Vernunftregel beugt[2]). Noch ist dieses Prinzip aber beschränkt auf ein kleines Gebiet seelischer Betätigung, auf die dichterische Produktion. Nicht lange jedoch, und es ist zu einem Grundvermögen der Seele erhoben. Schon bei Wolff und dem von den Schweizern entscheidend beeinflußten Begründer der

[1]) Die Untersuchung der Zürcher „Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungskraft zur Ausbesserung des Geschmacks" erschien zuerst 1727, Breitingers Hauptwerk, die „Critische Dichtkunst", 1740.

[2]) Den tiefsten Ausdruck dieses Gedankens finden wir in Kants Lehre vom Genie (vgl. Kritik der Urteilskraft § 46—50).

wissenschaftlichen Ästhetik in Deutschland, bei Baumgarten, finden wir das „Dichtungsvermögen" oder die „Dichtkraft" keineswegs mehr auf die Schöpfungen der dichterischen Phantasie beschränkt, sondern auf jegliche Kombination einzelner Vorstellungselemente zu neuen Gestaltungen (Vorstellungen, Begriffen) ausgedehnt (vgl. Sommer[127] S. 15f.). Am bestimmtesten aber wurde diese Wendung von Baumgartens Schüler, Georg Friedrich Meier (Psychologie 1757) vollzogen, der sich folgendermaßen über das Dichtungsvermögen ausspricht: „Manche glauben, daß dieses Erkenntnisvermögen nur die poetischen Erdichtungen erzeuge." In Wahrheit erstreckt sich seine Wirksamkeit viel weiter. „Nämlich wir dichten oder erdichten, wenn wir Teile verschiedener Einbildungen und Vorstellungen solcher abgesonderter Begriffe, die wir von unseren klaren Empfindungen abgesondert haben, uns zusammen als einen Begriff vorstellen." Hier ist der Begriff des Dichtungsvermögens aufs deutlichste auf die Entstehung von Begriffen überhaupt angewandt. „Gleichsam durch eine Schöpfung" setzt die Seele aus ihren Materialien neue Vorstellungen zusammen (vgl. Sommer[127] S. 55). Die „schöpferische Tätigkeit der Seele" wird von Meier nicht weniger deutlich hervorgehoben als von Leibniz, jedoch ist es erst Tetens, in dessen System der Begriff der „Dichtkraft" unter deutlicher Nachwirkung Leibnizens eine zentrale Stellung einnimmt[1]).

b) J. N. Tetens,

dessen Hauptwerk: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" 1777 erschienen ist, ist in der Philosophiegeschichte bekannt als Vorläufer Kants, sofern er das psychologische Problem des Verstandes bis zu der Grenze hingeführt hat, wo es sich mit dem „transzendentalen" berührt (Cassirer). In der Geschichte der Psychologie wird er als derjenige genannt, durch den die schon von Mendelssohn, Sulzer u. a. vorbereitete Dreiteilung der seelischen Erlebnisse in Denken, Fühlen und Wollen entscheidend durchgeführt wurde. In unserem Zusammenhang ist er vor allem wichtig als Verwerter Leibnizscher Ideen über die Natur der Seele, insbesondere des Verstandes, und als einer der scharfsinnigsten Gegner der Assoziationspsychologie. Diese Gegnerschaft betätigt er weniger im Hinblick auf das Gebiet des künstlerischen Schaffens oder der unmittelbaren Tätigkeit der Vorstellungsverknüpfung als im Hinblick auf die höchsten Produkte des Verstandes, „wo dieselbige Denkkraft einen höheren Flug in den allgemeinen Theorien nimmt und Wahrheiten zu Wissenschaften zusammenheftet", vor allem in der mathematischen Physik. Und zwar ist hier besonders wichtig der Fortschritt, den seine Lehre vom Urteil enthält. Unter ausdrücklicher Anknüpfung an Leibniz vollzieht er hier die nie mehr aufzuhebende Trennung zwischen denjenigen objektiven Verbindungen von Vorstellungen, die sich auf das räumliche Getrenntsein oder das zeitliche Nacheinander beziehen, und solchen, die die dynamischen Verhältnisse der „Dependenz", der Verbindung von

---

[1]) Schon vorher aber ist es wieder die Lehre vom Genie, in der wir eine Verbindung der bisherigen psychologischen und ästhetischen Begriffe (Dichtungsvermögen als Erzeuger von Gattungsbegriffen) mit den Grundanschauungen Leibnizens (von der unbewußten Wirksamkeit der Vorstellungen) finden. Es handelt sich um des Schweizers Johann Georg Sulzer „Allgemeine Theorie der schönen Künste" 1771—74 (vgl. Sommer[127] S. 208 ff.).

Grund und Folge und von Ursache und Wirkung, enthalten. Mit einer anderen Wendung: er trennt aufs schärfste die Begriffe der räumlichen oder zeitlichen Sequenz und der logischen Konsequenz. „Denn es ist etwas anderes, Ideen bloß in einer bestimmten Folge und Verbindung zusammenzunehmen oder aus der einen auf die andere zu schließen. Die Ähnlichkeit oder das assoziative Beisammen der Vorstellungen mag der psychologische Anlaß eines derartigen Schlusses sein, aber sie enthält nicht seinen sachlichen Grund: dieser liegt vielmehr in einer eigenen Tätigkeit des Verstandes: in dem ‚tätigen Hervorbringen eines Verhältnisgedankens aus einem anderen, welcher mehr ist als zwei Verhältnisse nacheinander gewahrnehmen‘“ (vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II, S. 567—572). Wir würden heute, etwa in der Kunstsprache Lipps' und Husserls, sagen, daß Tetens bereits besondere „Weisen des Bewußtseins“, besondere intentionale Akte für die urteilende Auffassung oder Apperzeption anerkennt gegenüber dem bloßen Haben von „Vorstellungen“.

Doch beschränken sich Tetens' Untersuchungen, die zum Teil ausgesprochen experimenteller Natur sind, keineswegs auf die Lehre vom Urteil oder von den wissenschaftlichen Wahrheiten. Auch er anerkennt eine „selbsttätige Phantasie“ in jeder Vorstellungsverbindung; erweitert er doch, wie eben schon erwähnt, die Grenzen der Dichtkraft, indem er sie, wie G. F. Meier, durchaus auf das ganze psychologische Gebiet ausdehnt. Dabei wendet er sich scharf gegen die seit Locke blühende Assoziationspsychologie und deren Auffassung vom Dichtungsvermögen: „Man umfaßt die ganze Macht dieses bildenden Vermögens der Seele nicht, wenn man die Auflösung und Wiedervermischung der Vorstellungen dahin einschränkt, daß sie bei jenen nur bis auf solche Bestandteile gehen müßte, die man einzeln gewonnen kennen müßte, wenn sie abgesondert, jedes für sich, dem Bewußtsein vorgehalten würden, und das Vermischen der Vorstellungen als ein Zusammensetzen aus solchen Teilchen ansieht, die einzeln genommen bemerkbar sind; das ist, wie ich wohl weiß, die gewöhnlichste Idee von dem Dichtungsvermögen“ (zit. nach Sommer[127] S. 274f.). Viel eher als die Mechanik gibt ihm die Chemie ein Bild der schaffenden Vorgänge der Seele oder die Optik: „Aus der Mischung der gelben und der blauen Lichtstrahlen in dem prismatischen Sonnenbild entsteht ein grünes Licht, welches von dem einfachen Grünen darin verschieden ist, daß es in blaue und gelbe Strahlen wieder zerteilt werden kann; die ursprünglich grünen Strahlen sind dagegen unauflöslich. Aber dennoch ist es für unsere Empfindung ein einfaches Grün. Etwas ähnliches läßt sich in unseren Vorstellungen antreffen“ (zit. nach Sommer, ebd.).

Wir brauchen hier nur an das frühere Beispiel von der Empfindung der Dissonanz zu erinnern (vgl. p. 33), um zu zeigen, daß wir heute noch uns ähnlicher Argumente bedienen wie Tetens. Zwischen der Wirksamkeit des Dichtungsvermögens bei den niederen Verstandesleistungen und der Wirksamkeit der Phantasie, wenn sie „mit ihrer ganzen Kraft in einem Milton oder Klopstock in der Stunde der Begeisterung arbeitet“, anerkennt Tetens nur graduelle, nicht aber qualitative Unterschiede (vgl. Sommer[127] S. 260—279).

Nachdem wir nun den Gedanken des Schöpferischen im Seelenleben bis nahe an Kant mit einigen wenigen Streiflichtern beleuchtet haben, wenden wir uns wieder der modernen Psychologie zu, Kants Psychologie

einer späteren Schilderung vorbehaltend, wo sie nicht nur auf ihren „schöpferischen" Grundzug hin, sondern im Zusammenhang der gesamten Funktionspsychologie dargestellt werden kann. Nur im Vorbeigehen sei noch Fichtes und Schellings Psychologie erwähnt. „Fichtes Bewußtseinswissenschaft betont", um Dessoirs[26] (S. 162) Charakterisierung zu zitieren, „wider die verbreitetste Art der Vermögenspsychologie die Einheitlichkeit und stets sich erneuernde Betätigung des Seelengrundes, indem sie den Geist als eine Energie betrachtet, die ihre Gestaltungen aus sich selber hervortreibt. Sie stellt der Assoziationslehre ein schöpferisches Ich gegenüber; sie nimmt nichts als ein Gegebenes hin, sondern erweist alles als etwas durch eine Tat Erworbenes." Ähnlich Schellings spekulative Entwicklungspsychologie. Sie „sucht die Einheit des Seelischen gegenüber einer Vielheit gleichzeitig wirksamer Vermögen aufrecht zu erhalten, indem sie mit gutem Grunde das Bewußtseinsleben als ein rastloses Werden, Sichverschmelzen und Auseinanderfließen darstellt" (ebd. S. 166). Lotze, der am ehesten Kant mit der gegenwärtigen Psychologie verbindet, wird uns später noch wiederholt beschäftigen.

c) H. BERGSON.

Die verschiedensten Elemente des deutschen Denkens nun von Leibniz bis zu Schelling (und Schopenhauer) finden wir bei demjenigen Denker, der als einer der ersten und am eindringlichsten wieder in unserer Zeit das Freie und Schöpferische im Seelenleben betont hat, bei Bergson. Insbesondere herrscht auch bei ihm die Analogie vor zwischen dem Leben und Weben des Bewußtseins und dem organischen Leben. Der Lebensbegriff erhält hier seine besondere Prägung von dem Bewußtseinsbegriff her, wie etwa später bei Simmel. Umgekehrt wird aber auch der Bewußtseinsbegriff von der Seite der biologischen Begriffe her beeinflußt.

Bergsons Erstlingswerk, für uns sein Hauptwerk, Les données immédiates de la conscience, erschien 1888.

Es ist ein lehrreicher Beleg für die Erscheinung, daß dieselben Gedanken in den verschiedensten Zeiten und Sprachen immer wieder neu auftreten, wenn wir zunächst wiederum des Humboldtschen Ausspruchs gedenken, das wahrhaft Genialische gleiche einem eigenen Wesen für sich mit eigenem organischem Leben, und wenn wir dann auf die eindringliche Lehre Bergsons stoßen, daß unsere inneren Zustände überhaupt wie Lebewesen (êtres vivants) zu betrachten seien, unaufhörlich begriffen in Bewegung, Gestaltung, Entwicklung, Verschmelzung, Durchdringung und Organisierung[1]). Und zwar denkt auch Bergson hier vor allem an die affektive Seite des Seelenlebens. „Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse" ([3] S. 100); aber auch der Verstand (l'intelligence) ist in seinen Tiefen „organisée et vivante" (S. 103). Was daraus etwas Totes und Starres, Allgemeines und Unpersönliches macht, was den ursprünglichen Charakter des individuellen Seelischen, das Lebendige, Organische, Schöpferische an ihm vernichtet, das ist die Sprache. „Le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun

[1]) Auch Münsterberg [95] betont den organisierenden Charakter des Bewußtseins: „Der psychische Vorgang organisiert; er bildet das Chaos der Eindrücke zum einheitlichen Geschehen aus" (S. 308).

et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité“ (S. 100). „La pensée demeure incommensurable avec le langage“, heißt es ein andermal (S. 126). Im deutschen Geistesleben haben wir hierfür Schillers klassischen Ausspruch: Spricht die Seele, ach, so spricht schon die Seele nicht mehr! Bergson geht mit großem Geschick den Gründen hierfür nach. Seine Untersuchung gipfelt in einer scharfen Kritik der Assoziationspsychologie.

Das Bewußtseinsleben zeigt sich unter einem zweifachen Aspekt, je nachdem man es direkt betrachtet oder „durch Brechung im Raume“ (par réfraction à travers l'espace, S. 104). Mit dem letzteren Ausdruck meint Bergson hauptsächlich die Betrachtung der Bewußtseinsvorgänge unter der Kategorie der Quantität (des Maßes, des starren räumlichen Nebeneinander, der Intensität, der distinkten Multiplizität usw.). Für ihn ist der Raum das einzige „konsequente Milieu“, in welchem jede Heterogenität oder Qualität aufgehoben und alles in quantitative Beziehungen aufgelöst ist. Bergson weiß sich hier in Gegensatz zu Kant, dessen „Irrtum“ es gewesen sei, auch die Zeit für ein homogenes Milieu zu halten (S. 178). Die Zeit, als reelle, konkrete, unmittelbar erlebte Zeitwirklichkeit (durée réelle, durée vraie, durée vécue) setzt sich nach Bergson aus Momenten zusammen, die sich miteinander innerlich organisch verflechten; übersieht man dies, homogenisiert oder quantifiziert man auch die Zeit, so drückt man sie aus in der Form des Raumes, ja man verwechselt sie im Grunde mit dem Raum. Auf das Ich angewandt heißt dies, daß es „unmittelbar“ nur erfaßt werden kann unter dem „Aspekt“ oder unter der Kategorie der durée vécue; betrachtet man es unter dem Aspekt des Raumes, so erhält man nur eine „symbolische“ Vorstellung vom Ich. Wir wollen gleich näher untersuchen, was das bedeutet.

An und für sich betrachtet haben die tieferen Bewußtseinslagen keinerlei Beziehung zur Quantität (S. 104); sie sind reine Qualität, vermischen sich so miteinander, daß man nicht sagen kann, ob sie eins oder mehrere sind. Schon durch die sprachliche Fixierung entkleidet man sie ihres wahren Charakters oder objektiviert man sie, d. h. man macht dann aus einem fließenden Ineinander, aus lauter Prozessen (progrès, S. 99) isolierte Objekte oder Dinge. Dies geschieht nun um so mehr, je mehr sich das Leben in Gemeinschaft und sein hauptsächlichstes Kennzeichen, die Sprache, entwickeln; denn „l'intention d'un espace homogène est déjà un acheminement à la vie sociale“. Mit der Entwicklung der Sprache verstärkt sich der Strom, der unsere Bewußtseinsvorgänge „von innen nach außen“ trägt: „petit à petit ces états se transforment en objets et en choses; ils ne se détachent pas seulement les uns des autres, mais encore de nous“ (S. 105). Wir betrachten sie dann nur noch in dem homogenen Milieu, in welchem wir ihr Bild zur Erstarrung gebracht haben, und durch das Wort hindurch, das ihnen seine „banale Färbung“ leiht. So bildet sich ein zweites Ich, welches das ursprüngliche überdeckt. Dieses zweite, oberflächliche Ich mit seinen distinkten Charakteren genügt den Anforderungen des sozialen Lebens wohl besser; ja eine oberflächliche Psychologie mag

sich auch mit ihm begnügen, vorausgesetzt, daß sie sich beschränkt, die fertigen Tatsachen zu studieren, und darauf verzichtet, deren Bildungsweise kennen zu lernen.

Die Unterscheidung zwischen einer Psychologie der fertigen Bewußtseinstatsachen (des faits une fois produits) und einer Psychologie ihrer Bildungsweise (du mode de formation) ist aufs engste verknüpft mit der Anerkennung des freien schöpferischen Charakters des Seelischen; denn wie anders will man am fertigen Produkt den freien schöpferischen („produzierenden") Akt studieren, wenn nicht an Hand der Bildungsweise dessen, was er produziert? Nur darf man nicht glauben, daß es sich hier um das Problem der „genetischen" (= kausalgenetischen) Psychologie handelt. Wir fragen hier ja keineswegs nach der Entstehungsweise der seelischen Tatsachen aus andern oder nach ihrer Erklärung aus „vorausgesetzten" Elementen, sondern nach ihrer „Bildungsweise"; es handelt sich lediglich um einen Übergang von der „statischen" zur „dynamischen" Betrachtung des Seelenlebens. Die erstere ist unter keinen Umständen fähig, der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sich unweigerlich auftürmen, wenn man das konkrete lebendige Ich darstellt als „une association de termes qui, distincts les uns des autres, se juxtaposent dans un milieu homogène" (S. 106).

Die dynamische Betrachtung oder der Dynamismus führt bei Bergson keineswegs aus der Naturkategorie heraus; sondern mit dem Mechanismus zusammen, dessen Gegenpart er ist, bildet er die beiden einander entgegengesetzten „Systeme der Natur". „Le dynamisme part de l'idée d'activité volontaire, fournie par la conscience, et arrive à la représentation de l'inertie en vidant peu à peu cette idée: il conçoit donc sans peine une force libre d'un côté, et de l'autre une matière gouvernée par des lois. Mais le mécanisme suit la marche inverse. Les matériaux dont il opère la synthèse, il les suppose régis par des lois nécessaires, et bien qu'il aboutisse à des combinaisons de plus en plus riches, de plus en plus malaisées à prévoir, de plus en plus contigentes en apparence, il ne sort pas du cercle étroit de la nécessité, où il s'était enfermé d'abord" (S. 107). Wir wollen auch hier nicht auf die metaphysische Seite dieses Problems eingehen, sondern uns damit begnügen, den gegensätzlichen „Gang der Betrachtung", die gegensätzliche Methode, wie sie sich in jenen beiden Schlagwörtern ausspricht, festzustellen.

Gehen wir, der dynamischen Methode folgend, vom Willensakt aus, so erkennen wir leicht den Fehler der Assoziationspsychologie wie jeder statischen Psychologie: er besteht eben darin, zuerst das qualitative Element des Aktes zu eliminieren, um von ihm nur zurückzubehalten, was er „Geometrisches" und „Unpersönliches" enthält (S. 123); dem so entfärbten (décoloré) Gedanken dieses Aktes muß man dann natürlich, um ihn von andern unterscheiden zu können, irgendeine spezifische Unterscheidung „angliedern" (associer). „Mais cette association est l'œuvre du philosophe associoniste qui étudie mon esprit, bien plutôt que de mon esprit lui-même" (S. 124).

Diese nachträgliche Angliederung eines solchen spezifischen Merkmals ist für uns so selbstverständlich geworden, daß wir Mühe haben, sie wieder rückgängig zu machen und zu verstehen, was Bergson meint. Ein Beispiel ist daher wohl am Platze:

Ich atme, sagt Bergson, den Geruch einer Rose ein, und sogleich

kommen mir vage Kindheitserinnerungen ins Gedächtnis. Diese Erinnerungen sind nun tatsächlich keineswegs durch den Geruch der Rose hervorgerufen worden, sondern ich atme die Erinnerungen im Geruch selber ein (je les respire dans l'odeur même); der Geruch ist alles dieses für mich (elle est tout cela pour moi). Andere werden ihn anders einatmen. — Wird nun eingewendet, nein, es handelt sich immer um denselben Geruch, der jeweils nur mit verschiedenen Vorstellungen assoziiert ist, so kann man sich ja in dieser Art ausdrücken; nur darf man dann eben nicht vergessen, daß man von den verschiedenen Eindrücken, welche die Rose auf jeden von uns macht, gerade das eliminiert, was diese Eindrücke Persönliches haben (wir könnten auch sagen: Individuelles!); man hat nichts anderes davon zurückbehalten als den objektiven Aspekt (l'aspect objectif), nämlich das, was an dem Geruch der Rose dem Gemeinbesitz (domain commun) angehört und damit dem „Raume“. Nur unter dieser Bedingung hat man überhaupt der Rose und ihrem Geruch einen Namen geben können. Um unsere persönlichen Eindrücke dann noch voneinander unterscheiden zu können, blieb natürlich nichts übrig, als zu dem Begriff (idée générale) „Rosengeruch“ spezifische Merkmale hinzuzufügen. Und nun kommt man und sagt, daß unsere verschiedenen, unsere persönlichen Eindrücke daher rühren, daß wir mit dem Rosengeruch verschiedene Erinnerungen assoziieren! Aber diese Assoziation existiert nur in unseren Köpfen als Mittel für die Erklärung (procédé d'explication, S. 124). — Eine knappere, schärfere Kennzeichnung des Verfahrens der Assoziationspsychologie ist schwerlich zu finden. Hier am ehesten muß klar werden, was unter données immédiates de la conscience und unter unmittelbarem Aspekt desselben zu verstehen ist. Hier handelt es sich nicht um die Vielheit des Nebeneinander (multiplicité de juxtaposition), sondern um die Vielheit der gegenseitigen Verschmelzung oder Durchdringung (multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle). Wir bemerken auch, welche Bedeutung bei Bergson das Verfahren der Verallgemeinerung oder Entindividualisierung, also das Generalisieren, bekommt. Es veräußerlicht, objektiviert das Seelische oder es „homogenisiert“ es. Alle diese Ausdrücke bedeuten bei Bergson dasselbe; denn zwischen der Fähigkeit, ein homogenes Milieu wie den Raum zu denken, und der Fähigkeit, in Begriffen zu denken, existiert für ihn eine innige Wechselbeziehung (une corrélation intime, S. 125). Begriffliche und sprachliche Verallgemeinerung, Auflösung des Persönlichen in Unpersönliches und Veräußerlichung im Sinne des räumlich gedachten Nebeneinander, all dies kommt auf dasselbe hinaus. Daher kann er sagen: „Dès qu'on cherchera à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot“ (S. 125). Daraus nun aber, daß wir diese veräußerlichten Elemente „vom Ganzen“ trennen, folgt noch lange nicht, daß sie darin enthalten waren[1]); denn im Schoße des Ganzen (au sein du tout) nahmen sie keineswegs Raum ein und suchten sich durchaus nicht durch Symbole auszudrücken; hier durchdrangen sie sich und verschmolzen sie miteinander. „L'associationisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret

[1]) Vgl. hierzu die Argumentation Tetens' gegen die „gewöhnlichste Idee von dem Dichtungsvermögen“ (p. 39), welche auf ganz dasselbe hinausläuft.

qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même" (S. 125).

Dieses „fait lui-même", dieses ursprüngliche Bewußtsein oder Ich, in welchem nur Verschmelzung und gegenseitige Durchdringung herrschen, müssen wir etwas näher betrachten. Bei aller Betonung der Analogie zwischen seelischem und biologischem Geschehen verkennt Bergson doch nicht diejenige Verschiedenheit beider, welche sie wiederum aufs schärfste trennt. Zwar lebt jede Vorstellung im Bewußtsein wie eine Zelle im Organismus; alles, was den Allgemeinzustand des Ich modifiziert, modifiziert auch sie selbst. Aber während die Zelle einen bestimmten Ort im Organismus einnimmt, füllt eine Vorstellung, die wirklich uns gehört, unser Ich vollständig aus („une idée vraiment nôtre remplit notre moi tout entier", S. 103). So merkwürdig diese Auffassung vom mechanistischen Standpunkt aus sein mag, so grundlegend ist sie für die dynamische, überhaupt für die aktpsychologische Auffassung vom Seelenleben. Sie wird uns künftighin nie mehr verlassen. Aber was ist damit nun eigentlich gesagt und wieweit reicht diese Ansicht vom Seelenleben?

Die doppelte Darstellung (aspect) des Bewußtseins, einmal in der Form des homogenen Raumes, des Nebeneinander und des Allgemeinbegriffs, zum andern in der Form der Durchdringung und Verschmelzung (der durée vécue), hat zur Folge eine gewisse Spaltung oder Trennung des einen und selben Ich. Bei der ersteren Darstellung kommt (auch für uns selbst, für die Ansicht von unserem eigenen Ich) das „konventionelle" Ich (le moi conventionel) heraus, oft auch oberflächliches, zweites oder Sozial-Ich genannt, bei der letzteren hingegen das fundamentale, tiefere, wahre Ich. Beide zusammen konstituieren aber, wie Bergson nicht müde wird zu betonen, „une seule et même personne" (S. 95). Das eine und selbige Ich berührt mit seiner „Oberfläche" die Außenwelt, entfernt sich aber immer mehr von ihr in seinen tieferen Lagen. Zur Oberfläche aber gehören die wechselnden Empfindungen (sensations), die trotz aller gegenseitigen Verschmelzung doch etwas von den sie objektiv verursachenden Vorgängen der Außenwelt, also den sog. äußeren Reizen, behalten. Das innere Ich hingegen (le moi intérieur) ist dasjenige, welches fühlt und in Affekt gerät, überlegt und Entscheidungen trifft. Dieses Ich ist eine Kraft (S. 95), deren Zustände und Modifikationen sich gegenseitig durchdringen, im Gegensatz zu dem oberflächlichen Ich, das ohne große Anstrengung unsererseits gleichsam in einem homogenen Milieu sich abspielt (also als Neben-, Nach- und Außerhalb-einander oder unter dem Aspekt des Scharfpräzisierten, Unbeweglichen und Unpersönlichen (S. 98). Das innere Ich, „où succession implique fusion et organisation" (S. 97), enthält natürlich auch eine Vielheit (une multiplicité) von Zuständen, aber, im Gegensatz zu der multiplicité distincte des oberflächlichen Ich, eine „multiplicité confuse" — konfus, unscharf eben deswegen, weil hier alles Verflechtung und Durchdringung ist. Dafür ist dieses innere Ich aber unendlich beweglich, in seiner Beweglichkeit jedoch „inexprimable"; denn die Sprache kann es nicht erfassen, ohne seine Beweglichkeit aufzuheben (sans en fixer la mobilité, S. 98).

Die beiden Arten der Multiplizität führen uns von selbst nun auch auf die beiden Arten der durée, des Zeitbegriffs. Der scharf gesonderten,

in quantitativen Bestimmungen ausdrückbaren Vielheit (multiplicité distincte) entspricht die Zeit als Quantität (le temps-quantité), von der wir wissen, daß sie aus einer Verwechslung mit dem Raum entspringt, Zeit „in der Form" des Raumes ist; der multiplicité confuse hingegen entspricht die Zeit als Qualität (le temps-qualité), die durée vraie, réelle oder durée vécue (S. 98). Hier handelt es sich um die Zeit als einmaligen erlebten Zeitverlauf, um die wirkliche, nicht umkehrbare Zeit, von der Bergson sagen kann, sie sei „pas une ligne sur laquelle on repasse" (S. 139). Dieser wirklichen, wahren Zeit entspricht das Bewußtsein als Kraft oder Fortschritt (progrès, S. 99); der Zeit-Quantität hingegen entspricht die Welt der Dinge, der isolierten Objekte. Die von dem Bewußtsein gelebte, wirkliche Zeit (la durée vécue par la conscience, la durée réelle) ist keineswegs dieselbe Zeit, „qui glisse sur les atomes inertes sans y rien changer" (S. 118). Für gewöhnlich verwechseln wir diese beiden Zeitbegriffe miteinander, da, nicht gewohnt, uns unmittelbar zu betrachten, wir uns stets nur durch die Formen der Außenwelt wahrnehmen (à travers les formes empruntées au monde extérieur); „on a identifié la durée vraie avec la durée apparente" (S. 119), wie schon oben (p. 41) gegen Kant moniert wurde. Eine angestrengte, aufmerksame Analyse der Bewußtseinstatsachen wird uns aber zeigen, daß eine jede von ihnen, für sich betrachtet, einen doppelten Aspekt zeigt, je nachdem man sie betrachtet „au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette" (S. 98). Hierin finden wir wohl die klarste Scheidung der beiden Aspekte ausgesprochen.

Nunmehr können wir die Tragweite der Auffassung: „une idée vraiment nôtre remplit notre moi tout entier" (p. 44) erst recht überblicken: Der Assoziationspsychologe reduziert das Ich, wie Bergson sagt (S. 126), auf ein Aggregat von Bewußtseinstatsachen, Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen. Aber wenn er in diesen verschiedenen Zuständen nichts anderes sieht, als was ihr Name ausdrückt, und nur ihren unpersönlichen, allgemeinen „Aspekt" zurückbehält, so kann er sie bis ins Unendliche nebeneinandersetzen, ohne etwas anderes zu erhalten als ein Ich-Gespenst oder den in den Raum projizierten Schatten des Ich (S. 126f.). „Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne: elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier" (S. 127).

Hier nun finden wir die nähere Bestimmung dessen, was Bergson unter dem freien, schöpferischen Charakter des Seelenlebens versteht. Wir sehen, wie eng seine Vorstellung von der Seele als schöpferischem Prinzip, als force, durée réelle, multiplicité confuse, organisation usw. verbunden ist mit dem Begriff des freien Aktes und der Einheit des seelischen Individuums. Es bleibt uns nur übrig, zuzusehen, wie er diese Auffassung im einzelnen durchführt.

Wenn Bergson also erklärt, daß eine Vorstellung, die wirklich uns gehört, unser Ich vollständig erfülle, und umgekehrt, daß als ein freier

Akt ein solcher bezeichnet werden müsse, dessen Urheber das Ich allein sei oder welcher das Ich voll und ganz ausdrücke, so gewahren wir hier eine bestimmte Auffassung von dem Verhältnis des Ich zu seinen „Zuständen", die in viel höherem Maße als die Assoziationspsychologie imstande ist, der unmittelbar erlebten „inhaltlichen Wirklichkeit des Seelenlebens" nahezukommen. Sie ist daher berufen, in der Psychologie und insbesondere in der Psychopathologie eine große Rolle zu spielen, wovon aber bis heute erst Ansätze zu verspüren sind[1]).

Bergson selbst erwähnt zunächst die Tatsache, daß viele unserer Vorstellungen gleichsam auf der Oberfläche unseres Ich schwimmen, „comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang" (S. 103). Er versteht darunter Vorstellungen, die wir, indem wir sie denken, in einer Art Unbeweglichkeit vorfinden, wie wenn sie außerhalb unseres Geistes wären. Dazu gehören einmal diejenigen Vorstellungen, welche wir als fertig gebildete (toutes faites) empfangen und die sich niemals unserem innersten Wesen (à notre substance) assimilieren, sodann etwa solche Vorstellungen, welche wir nicht weiter „unterhalten" (entretenir) und die in der Vergessenheit eingetrocknet sind. Es handelt sich hier eben um diejenigen Vorstellungen, die immer mehr dazu tendieren, die Form einer numerischen Vielheit anzunehmen und sich in einem homogenen Raum zu entfalten, unpersönlich und leblos (inertes), wie sie sind (S. 103). Im Gegensatz zu all diesen auf der Oberfläche unseres Ich befindlichen Vorstellungen stehen nun diejenigen, die uns mehr angehören, die sich in der Tiefe unseres Ich finden. Dazu gehören in erster Linie unsere Träume! Hier wohnen wir dem Schauspiel bei, daß Vorstellungen, welche „dissoziiert", d. h. scharf getrennt, sich logisch ausschließen würden, sich superponieren oder besser innig verschmelzen. Bergson erwähnt hierbei den von Freud als Verdichtung bezeichneten Vorgang der „Traumarbeit", der uns eine schwache Idee von der gegenseitigen Durchdringung unserer Begriffe im wachen Zustande zu geben vermöge. „L'imagination du rêveur, isolée du monde externe, reproduit sur de simples images et parodie à sa manière le travail qui se poursuit sans cesse, sur des idées, dans les régions plus profondes de la vie intellectuelle"[2]) (S. 104).

Aber nicht nur der Traum führt uns „en présence de nous-mêmes" (S. 101) oder dahin, „où le moi redevient lui-même" (S. 126), wie Bergson auch sagt, wenn es sich um die inneren Tiefen des Bewußtseins handelt. Es gibt noch andere Wege zu dem Ich als Ganzem und Freiem. Jeder Versuch nämlich, das Persönliche, Individuelle der Bewußtseinszustände zu erfassen, führt dahin. „Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière"

[1]) Ich verweise z. B. auf die psychologischen und psychopathologischen Studien Schelers und Haas', die uns später noch beschäftigen werden, und auf diejenigen Simmels. Vgl. als klassisches Beispiel für die Anwendung einiger Bergson'schen Gesichtspunkte: Simmel, Das Abenteuer (Philosophische Kultur, 2. Aufl., S. 7).

[2]) Wir können hier darauf aufmerksam machen, daß im Grunde genommen die „Verdichtung" gar keine aktive und sekundäre Verbindung getrennter Vorstellungen ist, sondern den primären normalen Zustand in den tieferen Bewußtseinslagen darstellt, und daß die begriffliche „Dissoziation", die Trennung des ursprünglich dicht Vereinigten, einer Arbeit des Geistes zu verdanken ist. Wenn wir von Verdichtung reden, denken wir an die Vereinigung oder Konzentrierung des vorher Geschiedenen, während es sich im Traumleben um ein Zusammensein des nachher, d. h. durch Analysis zu Trennenden handelt. Durch die assoziationspsychologische Auffassung des Bewußtseinslebens wird, wie Bergson einmal mit Recht sagt, alles auf den Kopf gestellt!

(S. 126). Nur eine ganz grobe Psychologie, die auf die Sprache hereinfällt (dupe du langage), zeigt uns die Seele als beherrscht von einer Sympathie, einer Abneigung oder einem Haß, „comme par autant de forces qui pèsent sur elle" (S. 126). Jedes dieser Gefühle stellt, vorausgesetzt daß es nur tief genug ist, die ganze Seele dar, und zwar in dem Sinne, daß der ganze Gehalt der Seele in einem jeden von ihnen sich widerspiegelt. Anerkennen, daß die Seele sich von irgendeinem dieser Gefühle bestimmen läßt, heißt daher anerkennen, daß sie sich selbst bestimmt. Selbstbestimmung und Freiheit bedeuten nun aber in der Philosophie dasselbe; jedoch brauchen wir gerade bei Bergson keine Angst vor den Ausschweifungen der Metaphysik der Freiheit zu hegen, da er, wie wir oben (p. 45) sahen, Grade der Freiheit zuläßt und sich damit durchaus auf dem Gebiete der Erfahrungspsychologie bewegt. Nur derjenige Akt ist ja völlig frei, dessen Urheber das Ich allein und das ganze Ich ist. In Wirklichkeit wird dieser äußerste Fall ja nie eintreten; er muß aber gedacht werden können als Grenzfall der dynamistischen Methode!

Wie an Hand des Traumes und der „tiefen Leidenschaft", so läßt sich auch an Hand der Suggestion die dynamistische Auffassung des Seelenlebens durchführen. Eine in der Hypnose empfangene Suggestion verkörpert sich nicht in der Masse der Bewußtseinszustände; aber begabt mit einer eigenen Vitalität, „elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné" (S. 127). Ähnlich die Affekte: Ein heftiger Zorn, erweckt durch irgendeine zufällige Begebenheit, ein vererbtes Laster, plötzlich auftauchend aus den dunklen Tiefen des Organismus an die Oberfläche des Bewußtseins, wirken ähnlich wie die hypnotische Suggestion[1]).

Weniger bekannt und psychologisch durchgeführt ist die Anwendung dieser Grade von Selbstbestimmung oder Freiheit auf die Vorstellungen, die uns „von außen kommen". Und zwar handelt es sich jetzt nicht nur um einzelne Vorstellungen, von denen schon oben (p. 46) die Rede war, sondern um komplexe Reihen von solchen, deren Elemente sich zwar untereinander fest durchdringen, die aber niemals als Ganzes mit der „kompakten Masse" des Ich verschmelzen. Hierzu gehört jenes Gemisch von Gefühlen und Vorstellungen, die von einer falsch verstandenen Erziehung herrühren, und zwar einer solchen, die sich mehr an das Gedächtnis als an das Urteil wendet. Hier, im Grunde des Fundamental-Ich, bildet sich ein parasitäres Ich, welches ständig auf jenem lastet. „Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental" (S. 128).

Wir haben hier in dynamistischer Wendung den Grundgedanken der

---

[1]) Man denkt hier an Bleulers Lehre von den nahen Beziehungen zwischen Affektivität und Suggestibilität (Affektiv., Sugg., Paranoia. Halle 1906).

mechanistischen Bleuler-Jungschen Komplexlehre, doch ohne Einfügung der Freudschen Verdrängungslehre. Warum etwas an der Oberfläche des Geistes bleibt oder tiefer in ihn eindringt, wird vorzugsweise aus der geistigen Organisation des Ich heraus zu erklären versucht, weniger aus seiner individuellen Geschichte; immerhin ist gerade in dem letzten Zitat die Anknüpfung an die Geschichte des Individuums offenkundig enthalten[1]). Wie sehr ferner der Dynamismus Bergsons und die Betonung des Freien, Schöpferischen im Seelenleben überhaupt geeignet sind für eine wissenschaftliche Darstellung der „unbewußten" Seelenvorgänge, muß jedem einleuchten.

d) W. James.

Wir sind über Bergson ausführlicher geworden, um zu zeigen, in wie naher Beziehung das Problem des Freien, Schöpferischen im Seelenleben zu dem Problem der Methode der Psychologie überhaupt steht. Überdies ist Bergson einer der Begründer der modernen Aktpsychologie. Seine glänzende Beredsamkeit und überaus klare Darstellung machen ihn sehr geeignet zur Einführung in die nicht-naturwissenschaftliche, nicht-mechanistische Psychologie. Nur darf man sich auch nicht blenden lassen von seinen äußeren Vorzügen. Wer Natorp, Husserl und andere Aktpsychologen näher kennt, wird gewahr, daß bei Bergson vieles noch Bild, Analogie, Gleichnis ist, was einer noch eingehenderen Analyse in Begriffe umzuformen möglich ward.

Was die äußeren Vorzüge der Darstellung anlangt, so kommt James Bergson oft nahe; er übertrifft ihn durch seine innere Wärme und die leidenschaftliche Glut seiner Überzeugung; jedoch entbehrt seine Psychologie der inneren Geschlossenheit; heterogene Begriffssysteme, assoziationspsychologische und aktpsychologische, sind darin gleichermaßen untergebracht. Sein Hauptwerk, The Principles of psychology[2]) (2 Bde.) erschien 1890, zwei Jahre nach Bergsons Données immédiates. Fast mit denselben Worten wie Bergson bekämpft er den unheilvollen Einfluß, welchen Sprache und Außenwelt („die Dinge") auf die Darstellung des Seelenlebens ausüben[3]). „The thought is most easely conceived under the law of the thing whose name it bears", heißt es einmal (S. 236); immer wieder „language works against our perception of the truth" (S. 241). Die Begründung ist dieselbe wie bei Bergson. Das Wort „isoliert"; es nennt die Vorstellung ganz allein nach dem einen Objekt, das sie deutlich bezeichnet und von dem sie den Namen hat, während sie daneben, nur undeutlich, vielleicht noch tausend andere Dinge bezeichnet. „It (die Vorstellung) ought to be named after all of them, but it never is" (ebd.).

Ganz besonders wendet sich James auch gegen die mechanistische Auffassung, als könnten seelische Vorgänge (facts) sich lediglich selbst zusammensetzen, kombinieren oder assoziieren oder sich selbst summieren; als ob der zusammengesetzte seelische Vorgang nichts anderes

[1]) Einen deutlichen Niederschlag der Lehre Bergsons in dieser Hinsicht finden wir bei Scheler: „Die Idole der Selbsterkenntnis" (Abhandlungen und Aufsätze II, 1915).

[2]) Wir zitieren nach der Auflage von 1901, London, Macmillan and Co.

[3]) Ob Bergson etwa durch frühere Schriften James' oder dieser durch die données immédiates beeinflußt wurde, kann ich nicht sicher entscheiden. Da das hier hauptsächlich in Betracht kommende Kapitel „The stream of thought" zum großen Teil schon in einem Aufsatz vom Jahre 1884 enthalten war (vgl. Principles S. 224, Anm.), muß ich der ersteren Möglichkeit den Vorrang geben.

als die Summe der ihn zusammensetzenden Vorgänge wäre! Nein, die zusammengesetzte Vorstellung (the compounded idea) ist eine durch und durch neue psychische Tatsache. Die sie zusammensetzenden Vorgänge verhalten sich zu ihr selbst nicht wie konstituierende Bestandteile, sondern wie Bedingungen ihrer Entstehung. Es handelt sich um eine „relation not of constituens, but of occasions of production". Wie im Parallelogramm der Kräfte nicht die Kräfte selbst sich zu der diagonalen Resultante kombinieren, sondern eines Körpers bedürfen, auf den sie einwirken können, um die resultierende Wirkung zu zeigen, so muß auch im Seelenleben ein Drittes hinzukommen, damit jenes gänzlich neue seelische Gebilde entsteht, etwas, an dem jene Bedingungen sich erfüllen können (vgl. S. 158ff.: Self-Compounding of Mental Facts is inadmissible). Hier sind wir wieder angelangt an dem schöpferischen Prinzip im Seelenleben, nennen wir es nun Seele, Subjekt, Ich, Bewußtsein, Dichtungsvermögen, Einbildungskraft oder sonstwie. Wir werden auf James weiter unten, anläßlich des Problems des Zusammenhangs des Seelenlebens, noch zurückkommen.

e) W. WUNDT.

Auf einfache Formeln gebracht finden wir das „Freie, Schöpferische im Seelenleben" auch bei Wundt[147] (S. 398), nämlich in dem Prinzip der psychischen Resultanten und dem Prinzip schöpferischer Synthese. „Das Prinzip der psychischen Resultanten findet seinen Ausdruck in der Tatsache, daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind." „In den Resultanten kommt auf diese Weise ein Prinzip zur Geltung, das wir im Hinblick auf die entstehenden Wirkungen auch als das Prinzip schöpferischer Synthese bezeichnen können" (ebd., S. 399).

f) CHR. SIGWART.

Wie erwähnt, hat sich auch Sigwart, dessen Logik I 1873, II 1878 erschienen ist, dieser Auffassung angeschlossen: „Niemals läßt sich ja ein Moment unseres Lebens, in welchem wir eine Mehrheit unterscheidbarer Akte und Tätigkeitsformen sondern können, als eine bloße Summe von Elementen betrachten, oder unter dem Bilde eines, aus verschiedenen Teilen bestehenden, räumlichen Ganzen darstellen; vielmehr ist die Art, wie das Einzelne im Bewußtsein zusammen ist, wieder etwas für sich, und nicht aus den Bestandteilen zusammenzusetzen" (Logik II, 4. Aufl., S. 208). Wenn dem aber so ist, wenn also ein neuer Akt des Bewußtseins, „der eine Art schöpferischer Synthesis enthält", erforderlich ist, „wenn also in dem, was als Wirkung gelten soll, mehr ist als in der vorausgesetzten Ursache, wenn etwas Neues, in dem Gegebenen noch nicht Enthaltenes, hinzukommt, woher soll dieses Mehr, dieses Neue kommen? Ist dem so, dann kann eben darum das Frühere für sich, als bloßer Vorgang, nicht das Spätere wirklich erklären; erklärt ist es nur, wenn wir ein Subjekt voraussetzen, in dessen Natur es liegt, aus Veranlassung bestimmter Tätigkeiten andere aus sich zu erzeugen; der eigentliche Grund des Neuen liegt in dem entwicklungsfähigen Subjekt, dessen Funktion sowohl die spätere wie die frühere Tätigkeit ist" (ebd., S. 214f.). „Darum ist

der viel geschmähte, weil viel mißbrauchte Begriff des Vermögens doch der Ausdruck des Verhältnisses, das hier vorliegt; das Wort bezeichnet, richtig gefaßt, diejenige Natur des geistigen Subjekts, vermöge deren es, aus sich selbst heraus, auf gewisse Veranlassungen hin, Tätigkeiten produziert, die nicht bloß Fortsetzungen der früheren sind, vermöge der es in der Zeit sich entfaltet und damit verwirklicht, was in seiner Anlage enthalten ist" (ebd.). Nur auf physikalischem Gebiet, und auch hier nur bis zu einem gewissen Punkte, läßt sich die Betrachtung durchführen, welche bloß Vorgänge kausal verknüpft; denn „das Prinzip der Erhaltung der Energie, die Äquivalenz der Bewegungen, welche vorangehen und welche nachfolgen, läßt das physikalische Geschehen als einen gleichmäßig fortfließenden Strom erscheinen, in welchem in einem späteren Zeitpunkte, nur in anderer Form, dieselbe Wirkungsfähigkeit vorhanden ist, wie in einem früheren; es geschieht nichts Neues, was nicht in den Bedingungen schon enthalten gewesen wäre". Auf geistigem Gebiet hingegen tritt dieses Neue ein, und „was wir jetzt in weiterem und ungenauem Sinne Ursache nennen, hat nur die Bedeutung, eine Bedingung herzustellen, unter der das geistige Subjekt neue Tätigkeiten produziert" (ebd.).

Diese Ausführungen Sigwarts bedürfen keiner Ergänzung mehr; es sei nur darauf hingewiesen, wie nahe sich das Problem der schöpferischen Synthesis und das Kausalproblem miteinander berühren! Sigwarts Ausführungen hierüber sind uns um so maßgebender, als seine Analyse des Kausalbegriffs (vgl. Logik II, S. 73ff.: Der Begriff des Wirkens) in der modernen Logik Epoche gemacht hat. Wenn wir selbst hier auf die Frage der psychischen Kausalität nicht näher eingehen, so geschieht dies deshalb, weil sie für uns mit der umfassenderen Frage: objektivierende oder subjektivierende Psychologie (vgl. Abschnitt VI dieses Kapitels) steht und fällt. Nicht von der Logik, Erkenntnistheorie oder Metaphysik erwarten wir also die Entscheidung dieser Frage, sondern von der Methodologie oder der Lehre von der wissenschaftlichen Methode. Die Frage, ob es eine psychische Kausalität „gibt", hat daher für uns, streng genommen, keinen Sinn; sondern soweit immer die objektivierende Begriffsbildung sich erstreckt, soweit herrscht auch das Kausalitätsprinzip und umgekehrt. Nur darf das Prinzip der Kausalität oder die Kausalität als Kategorie nicht verwechselt werden mit der Kausalgesetzlichkeit, d. h. mit dem Nachweis von Kausalgesetzen. Die letzteren „reichen" so weit, als die naturwissenschaftliche Betrachtung reicht, welche nicht etwa die objektivierende, sondern nur eine Art objektivierender Wissenschaft ist. Das Problem der historischen oder individuellen Kausalität sei hier absichtlich außer acht gelassen (vgl. zur Frage der psychischen Kausalität auch p. 73).

g) H. Lotze.

Wir können diesen Abschnitt mit keinem würdigeren Namen beschließen als mit demjenigen Lotzes. Schon oben (p. 40) sagten wir, daß er am ehesten Kant mit der modernen Psychologie verbände. Wenn wir in Kant den Abschluß derjenigen Richtung in der Psychologie erblicken, die, für die neuere Zeit in Leibniz beginnend, sich über die Schweizer, G. F. Meier, Sulzer, Tetens hin erstreckt, und wenn wir andererseits Bergson für einen der Begründer der modernen Psychologie halten,

so muß uns derjenige Geist, der beide zu verbinden scheint, von besonderem Interesse sein. Nicht als ob Bergson bewußt auf Lotze fußte! Zwar scheint uns Bergson mehr von James beeinflußt, als äußerlich erkennbar; zwar fußt James offenkundig auf Brentano und dieser wieder stark auf Lotze; jedoch kommt es uns hier weniger auf den historischen Hergang an, der eine Schrift für sich beanspruchte, als auf den objektiven Gehalt der für die Psychologie „systembildenden" Gedanken der Forscher. Wir zerreißen ja auch den Gang der Geistesgeschichte, indem wir Anfang und Ende jener ersten Epoche, indem wir Leibniz und Kant erst betrachten, nachdem wir die Gegenwart abgehandelt. Ebenso zerreißen wir das historische Band, wenn wir Lotze an dieser Stelle einfügen. Der erste Band seines Mikrokosmus, hier für uns der wichtigste, erschien 1856, die für uns weniger wichtige Medizinische Psychologie bereits 1852.

Es gibt kaum einen Geist in der Geschichte der Psychologie, der größere Klarheit über das Dunkel psychologischer Probleme ausbreitet als H. Lotze. Wir verlassen Lotze nie, ohne von ihm in irgendeinem entscheidenden Punkte Aufklärung empfangen zu haben. Auch das Problem der schöpferischen Synthesis hat er, Kantischen Geist atmend, einer Lösung entgegengeführt, die James und Bergson, Wundt, Sigwart und Dilthey, sowie die modernen Aktpsychologen überhaupt, im Grunde nur übernommen haben. Er bereits hat es ausgesprochen, „wie völlig uns auf diesem Gebiete (nämlich dem des Bewußtseins) die gewohnten Betrachtungsweisen der Naturwissenschaften verlassen". Auch er bekämpft schon die Verwechslung des Prinzips der psychischen Resultanten mit der Resultantenbildung in der Physik. „Die Vorstellungen von dem Verschmelzen mehrerer Zustände zu einem mittleren, von resultierenden Kräften oder Erfolgen, die aus der Kreuzung einzelner Wirksamkeiten entsprangen, haben nachtheilig genug auf die Erklärung der inneren Erscheinungen eingewirkt" (Mikrokosmus I, 5. Aufl., S. 182f.). Um die „ganz anders geartete Natur des Vorstellens" (was bei ihm soviel heißt wie des Bewußtseins) zu zeigen, geht er auf die Verhältnisse sowohl bei den Empfindungen als bei den Gefühlen, aber besonders auch auf diejenigen beim Urteil ein.

Im Bewußtsein sehen wir keinen Übergang von zwei Bewegungen in Ruhe oder in eine dritte mittlere, in welcher sie unkenntlich untergehen; vielmehr bewahren unsere Vorstellungen durch alle verschiedenen Schicksale hindurch denselben Inhalt, „und nie sehen wir die Bilder zweier Farben in unserer Erinnerung zu dem Gesamtbild einer dritten aus ihnen gemischten, nie die Empfindungen zweier Töne zu der eines einfachen zwischen ihnen gelegenen, niemals die Vorstellungen von Lust und Leid zu der Ruhe eines gleichgültigen Zustandes sich mischen und ausgleichen" (ebd., S. 183). Daß wir hier und da von Mischempfindungen, z. B. von Mischfarben reden, darf uns dabei nicht irremachen; denn wo wir eine Mischfarbe wahrnehmen, wie etwa an den Rändern von sich im Raume unmittelbar berührenden Farben, da ist die Mischung oder Verschmelzung nicht vom „Geiste" erzeugt, sondern „nach physischen Gesetzen" vollzogen. „Nur solange verschiedene der Außenwelt entspringende Reize noch innerhalb des körperlichen Nervengebietes, durch dessen Vermittlung sie auf die Seele wirken, nach physischen Gesetzen einen Mittelzustand erzeugen, läßt uns dieser, als einfacher Anstoß nun dem Geiste zugeführt, auch nur die einfache Mischempfindung entwickeln, statt der

beiden, die wir getrennt wahrgenommen haben würden, wenn die Reize uns gesondert hätten zukommen können" (ebd.). Es handelt sich also gar nicht um eine Mischung auf seelischem Gebiet; vielmehr ist auch die Mischempfindung, als „psychisches Phänomen", wie Brentano sagen würde, eine einfache Empfindung. Erst recht findet keine solche Mischung statt in der Erinnerung; „die Bilder der Farben, die in unserer Erinnerung raumlos und ohne Scheidewand zusammen sind, rinnen nicht in das einförmige Grau zusammen, das wir als Mittelergebnis erwarten müßten, wenn überhaupt das Verschiedene in unserer Seele sich ausgleichend verschmölze. Aber das Bewußtsein hält im Gegentheil das Verschiedene auseinander in dem Augenblicke selbst, in welchem es seine Vereinigung versucht; nicht in der Mischung läßt es die mannigfachen Eindrücke unkenntlich zugrunde gehen, sondern indem es jedem seine ursprüngliche Färbung läßt, bewegt es sich vergleichend zwischen ihnen und wird sich dabei der Größe und der Art des Überganges bewußt, durch den es von dem einen zum andern gelangte. In dieser Tat des Beziehens und des Vergleichens, den ersten Keimen alles Urtheilens, besteht das, was auf geistigem Gebiet, völlig anders geartet, der Resultantenbildung physischer Ereignisse entspricht; hierin liegt zugleich die wahre Bedeutung jener Einheit des Bewußtseins" (S. 183f.). Die logische Trennung zwischen dem Begriff des „Eindrucks" und dem einer „vergleichenden Bewegung" des Bewußtseins (der „Tat des Beziehens und Vergleichens"), welche schon bei Leibniz-Tetens-Kant in gewissem Sinne vollzogen war, macht eben Lotze zum Bindeglied zwischen jener Epoche und den Modernen. Gerade bei Lotze erscheint diese Trennung zum erstenmal in modernem Sprachgewand, wie ein Vergleich mit Wundt oder Sigwart zeigen kann.

Sehr klar wird jene Trennung auch ausgesprochen im folgenden: „Roth und Gelb verschmelzen, wenn sie, schon im Auge sich mischend, nur als einfacher mittlerer Reiz unserer Seele sich nähern; in unserer Erinnerung bleiben die getrennt empfundenen getrennt und es entsteht nicht aus ihnen der Eindruck des Orange; entstände er, so wäre auch durch ihn nur vergleichbares Material vermehrt, nicht die Vergleichung vollzogen. Sie wird vollzogen, indem wir uns der Form des Wechsels bewußt werden, den unser Zustand in dem Übergang von Roth zu Gelb erfährt, und wir gewinnen durch sie die neue Vorstellung qualitativer Ähnlichkeit und Unähnlichkeit" (S. 184f.). Hier ist jene Trennung sprachlich eingekleidet in den Unterschied zwischen dem vergleichbaren Material und der Vergleichung oder der Tat (heute sagt man: dem Akt) des Vergleichens, durch welche es dann zur Vorstellung der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit kommt. Diese Vorstellung ist keineswegs im Material selbst enthalten oder aus ihm zu gewinnen, sondern sie ist ein Akt des Bewußtseins selbst. Überall zeigt gerade das „innere Leben" (Tetens und Kant würden sagen: die innere Erfahrung oder der innere Sinn), „daß alle höheren Aufgaben unserer Erkenntnis und unserer ganzen geistigen Bildung auf derselben Schonung beruhen, mit welcher das Bewußtsein das Mannigfaltige der Eindrücke in seiner Mannigfaltigkeit, in allen Unterschieden seiner Färbung bestehen läßt, und daß nichts so weit von den nothwendigen Gewohnheiten der Seele entfernt sein kann, als jene Bildung resultierender Mischzustände, mit deren Hilfe man so oft und so unbedacht alle Weiterentwicklung, ja selbst alle ursprüngliche Entstehung unserer inneren Regungen erklären zu können glaubt" (S. 185).

Schon Lotze spricht es klar und bestimmt aus, daß es sich bei der „Mannigfaltigkeit der Eindrücke" einerseits, den „Taten eines beziehenden oder vergleichenden Wissens" (wie sein in die Geschichte übergegangener Terminus heißt) andererseits, um „zwei unvergleichbare Kreise von Erscheinungen" handelt, nämlich um die Kreise der körperlichen und der seelischen Erscheinungen. Das Kennzeichen der letzteren aber ist, wie wir noch vielfach zu hören Gelegenheit haben werden: Tat, und damit acte libre, schöpferische Synthese, Einbildungskraft, Dichtungsvermögen, oder wie immer man das Wesen des Bewußtseins kennzeichnen mag.

III. Der Zusammenhang und die Einheit des Seelenlebens.

a) Der biologische und der (unmittelbare) seelische Zusammenhang. Rickert, Bergson, Goethe.

Im Verlaufe seiner Anwendung der generalisierenden Erkenntnis auf das Seelenleben gedenkt Rickert, wie wir sahen (p. 28), auch der Frage des Zusammenhangs, in dem das Psychische auftritt. Er ist der Meinung, daß es sich hier um eine „allgemeine Einheitsform" handle, die nicht nur das Psychische aufweise, sondern vor allem auch das Biologische, weshalb die Struktur der psychologischen Begriffe eventuell mehr der der biologischen als der der physikalischen Wissenschaft verwandt sei. Wir müssen jetzt näher auf seine Argumentation eingehen.

Rickert[104] (S. 163) kennt natürlich den Einwand, daß man das Wesen des Psychischen in seiner Eigenart vernichte, wenn man den Zusammenhang, in dem es auftritt, zerstört; daß jeder Versuch, das Psychische zu „atomisieren", unwissenschaftlich sei, und daß es nicht genüge, in der Psychologie wie in der Chemie an qualitativen Unterschieden festzuhalten; daß man vielmehr überhaupt darauf verzichten müsse, das Psychische anders als in seinem Zusammenhang zu begreifen.

Was Rickert nun immer wieder gerade auf den „organischen" Zusammenhang im Sinne des biologischen Zusammenhangs hinweist, ist folgendes: Wenn von einem Zusammenhang oder einer Einheit alles Seelenlebens gesprochen werde, die nie zerstört werden dürfe, so sei „damit ja nicht die Einheit dieser oder jener Persönlichkeit als einer bestimmten Individualität gemeint; denn diese oder jene bestimmte individuelle Einheit kann gerade nicht jedem Seelenleben zukommen", sondern gemeint sei die „allgemeine Einheitsform" des Seelischen; diese aber sei „überall zu konstatieren". Dieses Argument ist von größter Wichtigkeit! Tatsächlich hatten wir es bisher nie mit der Einheit im Sinne einer bestimmten individuellen Einheit zu tun, sondern mit einer überindividuellen, „allgemeinen" Einheitsform. Auch das „Ich" Bergsons zeigte uns nur allgemeine Formen von Zusammenhängen des Ich überhaupt oder des Bewußtseins überhaupt; es ließ aber noch nicht die Einheit eines bestimmten individuellen Ich begreifen. Auch bei Bergson handelt es sich um die allgemeine Einheitsform, in der jedes Ich oder seelische Individuum erscheinen muß. Bergson zeigt zwar die Verschiedenheiten oder individuellen Differenzen, die auf Grund dieser Einheit vorkommen können (z. B. die größere oder geringere Ausbreitung oder Herrschaft des oberflächlichen oder des tieferen Ich); aber auch er vermag nicht zu zeigen, was gerade diese oder jene individuelle Icheinheit, diese oder jene

psychische „Person" ausmacht. Wer ihn näher kennt, weiß immerhin, daß auch er uns bis auf jenen „geheimen Shakespeareschen Punkt" hinführt, „in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen" (in seiner Sprache der Indeterminismus mit dem Determinismus) zusammenstößt. Aber worin heutzutage unsere Aufgabe besteht, das ist, jenen „Punkt" psychologisch zu erfassen.

Daß die psychische Individualität als solche rein naturwissenschaftlich nicht zu begreifen ist, wissen wir zur Genüge. Rickert hat daher leichteres Spiel, nachdem er gezeigt hat, daß in der Psychologie von dieser individuellen Einheit bisher auch gar nicht die Rede war. Die Frage ist nun aber immer noch die, ob es angeht, die allgemeine Einheitsform des Seelenlebens mit der „organischen" Einheitsform zu vergleichen, ja zu identifizieren?

Rickert weist darauf hin, „daß auch die Körperwissenschaften von den lebendigen Organismen sich vor ein Material gestellt sehen, das wegen seines Zusammenhanges keine Art von Mechanisierung und Atomisierung verträgt, so lange es als organisches Leben dargestellt werden soll. Nur in dem Zusammenhange, in dem die Glieder eines Organismus stehen, machen sie einen Organismus aus" (S. 164). Würde die Biologie von diesem Zusammenhang abstrahieren, so würde sie aufhören, Biologie, d. h. Wissenschaft von Organismen zu sein, und doch wird nicht bestritten, daß sie nach naturwissenschaftlicher oder generalisierender Methode verfährt. Also kann auch hinsichtlich der Psychologie aus ihrer Pflicht, den seelischen Zusammenhang zu wahren, kein Argument gegen die generalisierende Methode abgeleitet werden. Man kann höchstens, wie eben erwähnt, sagen, die Psychologie wäre eine Naturwissenschaft nicht im Sinne der Physik und Chemie, „aber mit der Biologie bliebe sie immer auf demselben logischen Niveau". Stellt man das Generalisieren in den Vordergrund, unabhängig, ob es sich um ein Generalisieren „nach Art der Physik oder der Biologie" handelt, „so gibt es kein Hindernis, auch von der Psychologie zu sagen, daß sie bei ihren Darstellungen logisch nach Art der Naturwissenschaft verfährt". „Auf jeden Fall bleibt es ihre Aufgabe, in einem übersehbaren, geschlossenen System von allgemeinen Begriffen das unübersehbar mannigfaltige Seelenleben in allen seinen Teilen unterzubringen" (ebd.).

Gesetzt, diesen Ausführungen ließe sich nichts Stichhaltiges entgegenstellen und die Psychologie wäre wirklich nur ein „Zweig der Naturwissenschaft" ähnlich der Biologie, so würden die gesamten Wissenschaften in drei Gruppen einzuteilen sein: in Naturwissenschaft, „wertbeziehende" Wissenschaft (Geschichte) und wertende oder Wertwissenschaft (Logik, Ästhetik, Ethik und Philosophie überhaupt). Wo fände dann z. B. die Aktpsychologie ihren Platz? Nicht in der Logik; denn sie ist Psychologie, Lehre vom seelischen Geschehen und nicht von objektiv logischen Gebilden; die Aktpsychologie etwa eines Brentano oder Husserl aber den Naturwissenschaften beizuzählen, nur weil auch hier versucht wird, „in einem übersehbaren, geschlossenen System von allgemeinen Begriffen das unübersehbar mannigfaltige Seelenleben in allen seinen Teilen unterzubringen", das hieße doch den Tatsachen und dem Sprachgebrauch allzusehr Gewalt antun. Wenn die Tatsache, daß eine Wissenschaft darauf bedacht ist, allgemeine Begriffe zu bilden, genügen sollte,

um die betreffende Wissenschaft den Naturwissenschaften einzureihen, so ist es leicht möglich, daß wir hierin eine Überspannung der Bedeutung des Generalisierens erblicken und anfangen, zu zweifeln, ob das Generalisieren tauglich sei, zum obersten und alleinigen Einteilungsgrund der Wissenschaften gemacht zu werden. M. a. W.: wir würden daran zweifeln, ob das „logische Niveau" der Begriffe allein maßgebend sein darf für die Einteilung der Wissenschaften. Wer etwa als Mediziner Biologie getrieben hat und zugleich sich in die Aktpsychologie vertieft, wird sich dagegen sträuben, diese beiden Disziplinen „unter einen Hut" gebracht zu sehen.

Nun ist es aber keineswegs so, daß den Ausführungen Rickerts über die Gleichsetzung des logischen Niveaus von Psychologie und Biologie nichts Stichhaltiges entgegenzusetzen wäre. Denken wir zunächst an die Lehre Bergsons. Was dieser Autor bekämpft, ist ja gerade das Generalisieren, die Bildung von Allgemeinbegriffen, die Bildung eines homogenen Milieus, in dem jedes psychologische Faktum nur noch Nummer, nur noch Exemplar eines Gattungsbegriffs, aber nicht mehr Individuum, nicht mehr Qualität ist. Ist seine multiplicité confuse, seine durée vécue, wo alles Organisation und Penetration ist, nicht etwas vom Allgemeinbegriff Grundverschiedenes? Zum mindesten, wenn man etwa eine direkte Wahrnehmung des seelischen Geschehens leugnete, ist das Denken der durée vraie mit allen ihren negativen Merkmalen nicht gerade das Gegenteil vom Denken der Allgemeinbegriffe, die Umkehr also des Generalisierens? Und darf man das umgekehrte Generalisieren, das Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen oder von der Bestimmung zum Bestimmbaren, von der Aktualität zur Potenz auch noch Generalisieren nennen? Sicher nicht! Entspricht dem Generalisieren die „Konstruktion in Begriffen", so entspricht seinem Gegenteil, seiner Umkehr, die „Rekonstruktion aus Begriffen" (Natorp), d. h. die Wiederherstellung des ursprünglichen konkreten Bewußtsein-Kontinuums (vgl. hierzu zweites Kap., Abschnitt VI und drittes Kap., Abschnitt VI).

Denken wir anderseits etwa an die uns später beschäftigende Aktpsychologie Husserls, so wird hier so vorgegangen, daß von der intentionalen oder objektiven Gegenständlichkeit auf den subjektiven oder psychischen Akt (auf das intentionale Erlebnis), mittels logisch-deskriptiver Analyse geschlossen wird. Das ist wiederum ein ganz anderes logisches Verfahren als das Generalisieren. Wenn dann nachträglich die Akte in Arten und Klassen eingeteilt werden, so scheint uns dieses nachträgliche Generalisieren für das „logische Niveau" dieser sehr exakten Wissenschaft durchaus von sekundärer Bedeutung.

Die Hauptsache nun aber ist, wie schon gesagt, die: Selbst wenn man anerkennt, daß das Seelische immer in einem eigenartigen Zusammenhang auftritt, selbst wenn man anerkennt, daß dieser Zusammenhang von der Psychologie nicht zerstört werden darf, ist es dann gesagt, daß dieser Zusammenhang durchaus ein dem organischen oder biologischen Zusammenhang ähnlicher oder identischer Leistungszusammenhang ist, wie Rickert sagt? Wir werden im Verlaufe dieser Schrift immer mehr zur Einsicht gelangen, daß dem nicht so ist. Hier mögen vorerst zwei Hauptargumente angeführt werden. Das erste ist das, daß, wenn wir vom seelischen Zusammenhang schlechthin reden, damit gar kein objektivierter Zusammenhang, kein Zusammenhang im Sinne der Zusammen-

hänge in der „Natur", vor allem also auch kein Kausalzusammenhang gemeint ist, sondern der „unmittelbar erlebte" Zusammenhang, der Zusammenhang des ungebrochenen „Bewußtseinsstroms" oder der „Einheit des Erlebnisstroms" und wie die termini technici, die wir noch antreffen werden, alle lauten. Das zweite, mit dem ersten aufs innigste zusammenhängende Argument gegen die Identifizierung des seelischen Zusammenhangs mit dem biologischen, knüpft da an, wo wir den vorigen Abschnitt beschlossen haben, nämlich an der „vergleichenden Bewegung" des Bewußtseins, an der „Tat des Beziehens und Vergleichens". Vermöge dieser Tat, oder wenn man lieber will, vermöge dieses Aktes, wandelt sich der Begriff des seelischen Zusammenhangs in denjenigen der Einheit des Bewußtseins, welcher Begriff schon gar keine Identifizierung mit der Einheit des organischen Leistungszusammenhangs mehr verträgt.

Knüpfen wir zunächst wieder an Bergson an. So nahe sich auch bei Bergson der Begriff des unmittelbar erlebten Zusammenhangs des Bewußtseins, der durée vécue, mit dem des Lebenszusammenhangs überhaupt berührt — man denke nur an das Prinzip der Organisation und Penetration — so falsch wäre es doch, zu glauben, daß der Lebenszusammenhang im Sinne Bergsons identisch wäre mit demjenigen „Zusammenhang", mit welchem die biologische Wissenschaft es zu tun hat. Gesetzt, der Begriff des biologischen Zusammenhangs wäre damit genügend gekennzeichnet, daß man mit Rickert erklärte: „nur in dem Zusammenhang, in dem die Glieder eines Organismus stehen, machen sie einen Organismus aus", so unterscheiden wir doch eben in diesem Organismuszusammenhang Glieder, Teile, räumliches Neben- und Nacheinander, kurz „Dinge", Objekte, deren Beziehungen untereinander und zum Ganzen wir untersuchen. Der oberste Begriff, zu dem wir hier gelangen, ist ja der teleologische Begriff des Leistungszusammenhangs, des Zusammenhangs zweckvoller Leistungen der Teile eines Ganzen. Zum Lebenszusammenhang als solchem, d. h. zur „lebendigen Anschauung" desselben, dringen wir hier nicht durch. Münsterberg [95] drückt dies sehr gut aus, indem er (mit Bezug auf den „Zusammenhang" in der atomistisch-konstruktiven Psychologie) erklärt: „Aber wer das Ganze in seinen Teilen sucht, hat dadurch das Ganze schon verloren; wer die Einheit aus dem Zusammensein begrifflich bestimmter Elemente erklären will, kann die lebendige Anschauung jener Einheitlichkeit nicht gleichzeitig festhalten" (S. 27). Nur mit begrifflich genau bestimmten Elementen hat es aber auch die Biologie zu tun, sonst wäre sie nicht Naturwissenschaft.

Man versteht den Unterschied zwischen dem Organismuszusammenhang, von dem die biologische Wissenschaft spricht, und dem Lebens- und Bewußtseinszusammenhang, den Bergson meint, am besten, wenn man sich erinnert, wie Goethe die Natur betrachtete und betrachtet wissen wollte. Warum fanden Goethe und die damaligen Naturwissenschafter (seitdem haben sich die Verhältnisse gewandelt) nie zueinander? Weil der Zusammenhang des Lebens, den Goethe „im Auge hatte", sich schon rein geistig von dem Zusammenhang unterschied, den die Naturwissenschafter dachten. Goethes oberster Leitstern in allen seinen Naturbetrachtungen war bekanntlich, „zur Idee zu gelangen", Idee aber im ursprünglichen Wortsinne, im Sinne der Anschauung. Das Ziel der Naturwissenschaften aber ist das Beschreiben, Zerlegen, das Auflösen der Anschauung in begriffliche Elemente und das nachträgliche Zusammensetzen (Konstruieren) dieser

Elemente zu einem begrifflichen Ganzen. Daher legte Goethe auch auf die genaue Wortbeschreibung, auf die Erfassung des „gegenwärtigen Organs", auf die Isolierung einer jeden Erscheinung viel weniger Wert, als auf die anschauliche Erfassung des ganzen Zusammenhangs. In den für seine Naturbetrachtung so überaus wertvollen Maximen und Reflexionen „Aus dem Nachlaß" finden wir Stellen genug, die Bergsons Gedankengänge bis auf die Sprechweise antizipieren. So weiß auch er, daß der Begriff vom Entstehen uns „ganz und gar versagt" ist; „daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, daß es schon dagewesen sei, deshalb das System der Einschachtelung uns begreiflich vorkommt" (39. Bd., S. 84). Der Einschachtelung entspricht Bergsons Juxtaposition im Raum; der Betrachtung des Werdenden als eines schon Dagewesenen entspricht sein Hinweis auf die Verwechslung der durée vécue (oder temps-qualité où le fait se produit) mit dem Raum (oder der temps-quantité où il se projette). Goethe hat das Leben betrachtet, wie Bergson das Bewußtsein (und hernach ebenfalls das Leben). Folgende Stelle legt hierfür noch beredtes Zeugnis ab: „Hier sei es erlaubt, zu sagen, daß gerade jene wichtige, so ernst empfohlene, allgemein gebrauchte, zur Förderung der Wissenschaft höchst ersprießliche, mit bewundernswürdiger Genauigkeit durchgeführte Wortbeschreibung der Pflanze nach allen ihren Teilen, daß gerade diese so umsichtige, doch im gewissen Sinn beschränkte Beschäftigung manchen Botaniker abhält, zu Idee zu gelangen.

Denn da er, um zu beschreiben, das Organ erfassen muß, wie es gegenwärtig ist, und daher eine jede Erscheinung als für sich bestehend anzunehmen und sich einzudrücken hat, so entsteht niemals eigentlich die Frage, woher denn die Differenz der verschiedenen Formen entsprang; da eine jede als ein festgestelltes, von den sämtlichen übrigen, so wie von den vorhergehenden und folgenden völlig verschiedenes Wesen angesehen werden muß. Dadurch wird alles Wandelbare stationär, das Fließende starr, und dagegen das gesetzlich rasch Fortschreitende sprunghaft angesehen, und das aus sich selbst hervorgestaltete Leben als etwas Zusammengesetztes betrachtet" (ebd. S. 109).

So wird es wohl allmählich klar geworden sein, daß der naturwissenschaftlich-biologische Zusammenhang und der unmittelbare Bewußtseinszusammenhang begrifflich nicht miteinander identifiziert werden dürfen, und daß der Hinweis auf den biologischen Zusammenhang keineswegs genügt, die Zugehörigkeit „der Psychologie" zur Naturwissenschaft zu begründen. Kein Vernünftiger zweifelt natürlich daran, daß es so etwas wie naturwissenschaftliche Psychologie gibt und geben muß, aber die Aufgabe der Psychologie ist mit dieser einen Betrachtungsweise nicht erschöpft, ja noch gar nicht in ihrem Wesen erkannt. Das wird das folgende Kapitel über die nichtnaturwissenschaftliche Darstellung des Psychischen noch zur Genüge beweisen. Hier sei zunächst dasjenige Beispiel aus der Literatur angeführt, das gleichsam als Mittelglied zwischen dem Begriff des naturwissenschaftlich-biologischen und demjenigen des unmittelbaren Bewußtseinszusammenhangs angesehen werden kann, nämlich

b) Der Diltheysche Begriff des Strukturzusammenhangs.

Gleichsam in der Mitte steht dieser Begriff, weil einerseits auch für Dilthey[27] (S. 1314) „der erlebte Zusammenhang das erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben das Nachkommende" ist,

weil es sich andererseits aber doch um einen Strukturzusammenhang handelt, um einen in bestimmter Weise strukturierten seelischen Organismus oder um eine bestimmte seelische Organisation. Ob wir aber von Struktur oder Organisation und Organismus reden, immer bleiben wir doch in der Kategorie der Natur. In diesem Sinne ist der Begriff des Strukturzusammenhangs auch in die psychiatrische Literatur übergegangen. Jaspers erblickt in ihm nichts anderes als den (wenn auch „subjektiv gewendeten") psychischen Reflexbogen, mit welchem Ausdruck wir doch sicherlich einen naturwissenschaftlichen Begriff bezeichnen[1]).

Trotzdem nun spricht Dilthey von einem erlebten Strukturzusammenhang. Man hat noch zu wenig bemerkt, daß es sich hier um eine contradictio in adjecto handelt! Denn wenn ein Zusammenhang ein erlebter ist, dann hat er keine Struktur, da die Struktur erst durch den denkenden Geist hergestellt wird; hat er hingegen eine Struktur, so ist er infolgedessen auch nicht mehr unmittelbar erlebt. M. a. W.: Dilthey stellt die Dinge so dar, als wäre das unmittelbar Erlebte zugleich auch so, wie es erlebt ist, bekannt oder gedacht, während doch gerade das Hauptproblem der allgemeinen Psychologie darin besteht, zu untersuchen, wie sich das unmittelbar Erlebte zum gedachten Erlebten, d. h. zu seinem Logos verhält, oder umgekehrt der Logos zu ihm.

„Der Strukturzusammenhang wird erlebt", heißt es klipp und klar bei Dilthey[27] (S. 1376). Er versteht darunter das Erleben der „Übergänge", der Vorgänge des „Erwirkens" in uns, das „Innewerden" des ganzen Zusammenhanges, „welcher alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens in sich faßt", und auf Grund dessen wir „Menschenleben, Historie, alle Tiefen und Abgründe des Menschlichen verstehen" (ebd.). Es handelt sich also um das, was jeder für sich allein in seiner eigenen Brust erlebt, innewird, wahrnimmt oder erfährt, und auf Grund dessen er befähigt ist, andere Menschen zu verstehen. Wir sind daher darauf vorbereitet, daß Dilthey eine „innere" Erfahrung oder Wahrnehmung neben der äußeren anerkennt. Wie Bergson der multiplicité distincte der „äußeren" räumlichen Welt die multiciplité confuse oder durée vécue der „inneren" Welt gegenüberstellt, so trennt auch Dilthey mit aller Schärfe den äußeren Zusammenhang, den er vor allem im Kausalzusammenhang sieht, vom inneren oder „erfahrenen" Zusammenhang. „Der erfahrene Zusammenhang des Seelenlebens" nun ist es, von dem er sagt, er müsse „die feste, erlebte und unmittelbar sichere Grundlage der Psychologie bleiben" (S. 1342). In den Naturwissenschaften hingegen werde durch Hypothesenbildung „zu dem Gegebenen ein Kausalzusammenhang ergänzend hinzugefügt" (S. 1312), und zwar zum Zwecke der „Erklärung". Diejenige Psychologie, welche dieses Rezept befolgt, müsse daher als erklärende oder, weil sie einen Kausalzusammenhang konstruiert, als konstruierende Psychologie bezeichnet werden. Diese beginnt, wie die Naturwissenschaft überhaupt, mit Hypothesen, während die andere Psychologie, welche von dem (un-

[1]) „Der psychische Reflexbogen bedeutet subjektiv gewendet einen verständlichen Zusammenhang, in dem aus dem Gegenstandsbewußtsein Gefühle, Streben oder Widerstreben, schließlich Handlungen ‚hervorgehen' (Strukturzusammenhang Dilthey), objektiv dagegen die kausale Folge, in der äußere Reize eine Verarbeitung und Reaktion hervorrufen usw." (Psychopathologie, 1. Aufl., S. 148).

mittelbar) erfahrenen oder erlebten Zusammenhang ausgeht, erst mit solchen endigt. Der Name dieser letzteren aber ist, wie wir wissen, beschreibende oder zergliedernde Psychologie. Ihr Gang ist ein analytischer, kein konstruktiver; sie geht von dem „entwickelten" Seelenleben aus, nicht von den Elementen. In der Naturwissenschaft erkennen wir durch unsere Sinne, gelangen wir aber niemals zu den „letzten Bestandteilen", vielmehr denken wir solche Elemente „durch Ergänzung der Erfahrung" hinzu. Die Sinne nämlich „liefern niemals die Einheit des Objekts" (S. 1339). Anders im Seelenleben. Im Gegensatz zur äußeren Wahrnehmung steht hier die innere Wahrnehmung, beruhend auf einem Innewerden, einem Erleben des unmittelbar Gegebenen. Hier herrscht keine Teilbarkeit: Die Empfindung, „als inneres Phänomen gesehen, ist ein Unteilbares" (S. 1340), und in jedem inneren Erlebnis „wirken die Vorgänge des ganzen Gemütes zusammen" (S. 1342). Daher kann das Seelenleben nur „als ein Zusammenhang von Funktionen begriffen" werden, „in welchem Bestandteile verbunden sind, und welcher dann wieder aus einzelnen Bestandteilen besonderer Art besteht, deren jeder neue Aufgaben für die Psychologie enthält". Diese Aufgaben aber sind nur lösbar durch Zergliederung (S. 1344). Dilthey hält daher eine Psychologie für möglich, „welche, von dem allgemeingültig erfaßten Zusammenhang des Seelenlebens ausgehend, die einzelnen Glieder dieses Zusammenhangs analysiert, ihre Bestandteile und die verbindenden Funktionen beschreibt und erforscht, so tief als sie kann, aber keine Konstruktion des ganzen Kausalzusammenhangs der psychischen Vorgänge unternimmt" (S. 1345).

Die Kritik der konstruktiven Psychologie durch Dilthey ist ausgezeichnet, die Kennzeichnung der Aufgaben der neuen Psychologie aber erst im allgemeinen gültig. Im einzelnen muß noch gezeigt werden, was denn unter „Bestandteilen" einerseits, den sie verbindenden „Funktionen" andererseits zu verstehen ist. Auch ist die Scheidung zwischen dem unmittelbar erlebten Zusammenhang des einzelnen seelischen Ich und dem „allgemein gültig erfaßten" Zusammenhang des Seelenlebens, zwischen dem Erleben der Funktionen und dem Begreifen aus Funktionen hier noch keineswegs befriedigend durchgeführt; dies hängt mit der oben erwähnten Tatsache zusammen, daß der erlebte Zusammenhang überhaupt und der gedachte oder objektivierte Strukturzusammenhang nicht scharf voneinander getrennt werden. In all dem muß die Aktpsychologie erst Klarheit schaffen. Ein Wesentliches ist aber auch bei Dilthey schon zu ersehen, nämlich die Betonung der inneren „Erfahrung", Wahrnehmung oder Anschauung. Durch sie wird zum mindesten der psychologische Zusammenhang vom biologischen auch hier scharf geschieden. Wir wissen jetzt, daß man, sobald man wirklich psychologisch denkt, jeden Gedanken an einzelne Teile (im Sinne der Teile eines Dings) und an zweckvolle Leistungen einzelner Teile, wie sie im Begriff des biologischen Leistungszusammenhangs liegen, fernhalten muß; denn da ich mich nicht als eine Summe von Teilen erlebe und nichts von einem zweckvollen Zusammenarbeiten einzelner Teile (oder „Funktionen") erlebe, darf auch von all dem nichts in die psychologischen Begriffe hineingetragen werden. Was aber in sie hineingetragen werden muß, und was den biologischen Begriffen völlig abgeht, das ist die ganz andersartige Weise, wie ich jenen Zusammenhang, jene Ganzheit und Unteilbarkeit erlebe.

c) Der Brentanosche Begriff des Bewußtseinsstroms.

Brentano ist der Meister, der diese Weise, lange vor Diltheys „Ideen", in Worte und Begriffe zu fassen versucht hat, ohne jenen Zusammenhang selbst zu zerstören. Wir werden seiner später (Kap. 3, Abschnitt III) ausführlich gedenken. Hier sei nur vorweggenommen, daß bei Brentano an Stelle des so und so organisierten Strukturzusammenhangs der Begriff des Bewußtseinsstroms tritt (vgl. p. 128 f.). Und zwar wird dieser Begriff mit aller Vorsicht aus dem einzig „unmittelbar erlebten" Kontinuum oder Zusammenhang abgeleitet, nämlich aus dem direkt wahrgenommenen Zusammenhang der in einem Momente in uns gerade gegenwärtigen seelischen Erlebnisse. Nur was uns die innere Wahrnehmung als gleichzeitig in einem Moment in uns vorhanden „direkt zeigt", bildet eine „real einheitliche Gruppe von psychischen Phänomenen". Es bleibt eine „offene Frage", ob das, was über diesen momentan wahrgenommenen Zusammenhang hinausgeht, ohne weiteres in den Begriff der Einheit des Bewußtseins als eines realen Zusammenhangs eingehen kann. Beantwortet man diese Frage mit ja, so wäre „die Einheit des Ich in seinem früheren und späteren Bestande dann keine andere als die eines Flusses, in welchem die eine Woge der anderen Woge folgt und ihre Bewegungen nachbildet". Indem wir noch einmal auf den Abschnitt „Brentano" verweisen, sei hier nur festgelegt, daß gegenüber einem so streng logischen Standpunkt auch der Diltheysche Zusammenhang, das Diltheysche Kontinuum des Seelenlebens, eine Begriffskonstruktion darstellt. Zwar konstruiert Dilthey keinen Kausalzusammenhang zum Zwecke der Erklärung, wohl aber einen „allgemein gültig erfaßten", d. h. durch Abstraktion gewonnenen Erlebniszusammenhang zum Zwecke des psychologischen Verständnisses oder des „Verstehens". Wir werden in dem vom Verstehen handelnden Abschnitt (p. 246) hierauf zurückkommen.

d) James' Nachweis des „stream of thought".

In meisterhafter Weise, wenn auch nicht ganz im Sinne seines Vorbildes[1]) Brentano, hat James über Wesen und Begriff des Bewußtseinsstroms, des „stream of thought", geschrieben. Da auch seine Schilderung sich der naturwissenschaftlichen Darstellungsweise nähert, sei sie zur weiteren Vorbereitung für die Aktpsychologie ebenfalls kurz erwähnt.

James [59] geht von der Tatsache aus, daß jedes individuelle Bewußtsein sich als ein zusammenhängendes oder ungebrochenes empfindet (feels), oder wie wir sagen würden, wahrnimmt. Bewußtsein erscheint „sich selbst" nicht wie „in Stücke zerhauen" (chopped up in fits), weswegen auch Ausdrücke wie Bewußtseins-„Kette" (chain) oder „Folge" (train) des Bewußtseins es keineswegs so genau bezeichnen, wie es sich „im ersten Moment" präsentiert. Das Bewußtsein ist keineswegs gegliedert (jointed), sondern es fließt. Daher ist Fluß oder Strom die beste Metapher dafür. Ob man dann von Vorstellungsstrom (stream of thought), Bewußtseinsstrom oder subjektivem Erlebnisstrom (stream of subjective life) spricht, kommt auf dasselbe hinaus (S. 239).

Die Tatsache des kontinuierlichen Bewußtseinsstroms enthält zweierlei:

---

[1]) Vgl. Principles of Psychology, S. 240, Anm. „Altogether this chapter of Brentano's on the Unity of Consciousness (Psychol. vom empir. Standpunkt, S. 219 f.) is as good as anything with which I am acquainted."

erstens, daß auch nach einer zeitlichen Unterbrechung das folgende Bewußtsein sich als dem vorausgehenden zugehörig wahrnimmt, d. h. als ein anderer Teil desselben Ich; zweitens, daß die Änderungen in der Qualität des Bewußtseins niemals völlig schroff und plötzlich (abrupt) sind. Auch im Falle einer Bewußtseinsunterbrechung durch Narkose, Ohnmacht oder epileptischen Anfall ist das Bewußtsein, was immer es auch für den psychologischen Beobachter sein mag, an und für sich ungebrochen, „it feels unbroken". JAMES macht hier geschickt von der Analogie mit dem blinden Fleck des Auges Gebrauch: „the broken edges[1]) of the sentient life may meet and merge over the gap, such as the feelings of space of the opposite margins of the ‚blind spot' meet and merge over that objective interruption to the sensitiveness of the eye" (S. 237f.). (Die abgebrochenen Ränder[1]) des wachen Bewußtseins begegnen und verschmelzen sich ebenso über die Lücke hinweg, wie die räumlichen Eindrücke der entgegenliegenden Ränder des blinden Flecks sich über jene tatsächliche Unterbrechung der Empfindlichkeit des Auges hinweg begegnen und verschmelzen.) Von dem Bewußtsein zu verlangen, daß es die Unterbrechungen seiner objektiven Kontinuität als Lücke empfinde, kommt auf dasselbe hinaus, wie wenn man vom Auge erwarten würde, daß es einen Augenblick der Stille wahrnähme, weil es nicht hört usw. Anders verhält es sich mit den wahrgenommenen Bewußtseinsunterbrechungen, z. B. im Schlaf. Hier ist zwar das Bewußtsein für die eigene Wahrnehmung (for itself) tatsächlich unterbrochen und diskontinuierlich im wahren Sinne des Wortes; denn wir wissen beim Erwachen gewöhnlich, daß wir ohne Bewußtsein waren; wir haben direkte Kenntnis von seiner Unterbrechung. Trotzdem handelt es sich auch hier um keine Unterbrechung der Kontinuität in dem eingangs festgestellten Sinne, nämlich in dem Sinne der inneren Verbindung und Zusammengehörigkeit der Teile eines gemeinsamen Ganzen. In diesem Sinne bleibt auch hier das Bewußtsein merklich zusammenhängend und eins (S. 238). Wir erinnern uns nach dem Erwachen unter Umständen sehr gut der seelischen Vorgänge vor dem Einschlafen. Dieses Erinnern ist aber eine ganz andere Art des Wissens von etwas, als wenn wir z. B. an diejenigen Vorgänge denken, die etwa unser Schlafkamerad vor dem Einschlafen hatte. Das Wissen um unsere eigenen inneren Erlebnisse vor dem Einschlafen gleicht der direkten Wahrnehmung, besitzt dieselbe Wärme, Intimität und Unmittelbarkeit wie diese und führt daher auch denselben Sicherheitsgrad mit sich hinsichtlich des Gefühls der Zugehörigkeit jener Erlebnisse zu mir, zu meinem Ich. Diese Zusammengehörigkeit des Ich (community of self) ist es, welche auch die zeitliche Lücke nicht auseinanderreißen kann.

Wir gelangen nun zu dem zweiten Merkmal des Bewußtseinszusammenhangs, welches darin besteht, daß die Veränderungen der Qualität des Bewußtseins nie völlig schroff und plötzlich sind. Die Tatsachen beim plötzlichen Auftreten starker Kontraste in der Qualität „aufeinanderfolgender Segmente des Bewußtseinsstroms" scheinen obiger Behauptung zunächst zu widersprechen (S. 239). Man denke an die Wirkung einer lauten Explosion, eines plötzlichen Schocks, an das Erscheinen eines neuen Gegenstandes usw. Jedoch beruht dieser Widerspruch teils auf einer Konfusion

[1]) Im Anschluß an diese edges oder, wie JAMES auch sagt, fringes spricht man in der deutschen Psychologie von „Randerlebnissen."

der Begriffe, teils auf ungenügender Selbstbeobachtung. „The confusion is between the thoughts themselves, taken as subjective facts, and the things of which they are aware" (S. 240). Wir kennen die Tragweite dieser Verwechslung zwischen subjektiver Vorstellung und objektivem Ding von Bergson her zur Genüge, aber auch von James selbst (p. 48). Erwähnen wir nur die Schlußfolgerung, die er hier an einem treffenden Gleichnis darlegt: der Übergang (the transition) von der Vorstellung eines Objekts zur Vorstellung eines andern ist ebensowenig ein Bruch in der Vorstellung („thought"; richtiger wäre: im Vorstellen), als ein Knoten (joint) im Bambusrohr ein Bruch im Rohr ist. „It (the transition) is a part of consciousness as much as the joint is a part of the bamboo" (S. 240). Was aber die Mangelhaftigkeit der Introspektion anlangt, so besteht sie in dem Außerachtlassen des hohen Grades von Affinität, der auch dann noch zwischen den Vorstellungen besteht, wenn die vorgestellten Objekte stark miteinander kontrastieren. In die Wahrnehmung des Donners setzt sich die Wahrnehmung der vorausgegangenen Stille fort: was wir hören, wenn der Donner kracht, ist nicht „reiner" Donner, sondern „die Stille brechender und mit ihr kontrastierender Donner"(„thunder-breaking-upon-silence-and-contrasting-with-it", S. 240). Die Wahrnehmung desselben objektiven Donnergeräusches ist eine andere, ob es plötzlich hereinbricht oder eine Fortsetzung früherer Donnerschläge ist. Der Donner selbst bricht die Stille, aber die Wahrnehmung des Donners ist auch eine Wahrnehmung der Stille als einer eben verschwundenen (feeling of the silence as just gone). So aber verhält es sich mit jedem Übergang von dem Vergangenen zum Gegenwärtigen. Insbesondere sind es die Empfindungen des eigenen Körpers, die immer, wenn auch oft nur wenig bemerkt, im Wechsel der Vorstellungen persistieren. Hier (S. 241) ist es, wo James gerade der Sprache auf den Leib rückt, mit denselben Worten fast wie Bergson.

James vergleicht dann den Bewußtseinsstrom mit dem Leben der Vögel, das einen dauernden Wechsel zwischen Fliegen und Stillsitzen bilde. „Like a bird's life, it seems to be made of an alternation of flights and perchings" (S. 243). Der Rhythmus der Sprache drückt dies auch ganz richtig aus, indem jede Vorstellung in einem Satz ausgedrückt ist und jeder Satz beschlossen wird durch einen Absatz (period). Der Bewußtseinsstrom fließt tatsächlich nicht immer mit demselben Grad von Schnelligkeit. Fließt er langsam, so nehmen wir die Dinge auf eine verhältnismäßig vollständige und stabile Art wahr, fließt er rasch, so gewahren wir einen Übergang, eine Beziehung (relation) von einem Objekt zum andern. Die ruhigen Phasen des Bewußtseinsstroms nennt James die „substantive parts" desselben, die raschen Phasen die „transitive parts". Was uns das wahre Wesen der letzteren verbirgt, ist eben die Mangelhaftigkeit der Selbstbeobachtung. Wiederum mit ähnlichen Bildern wie Bergson später schildert er die Umwandlung, die das Bewegliche und Fließende des Bewußtseinsstroms durch die „introspektive Analyse" erfährt. Wir müssen hier durchaus das Original reden lassen: „The attempt at introspective analysis in these cases is in fact like seizing a spinning top to catch its motion, or trying to turn up the gas quickly enough to see how the darkness looks" (S. 244). (Der Versuch, solche Fälle introspektiv zu zergliedern, gleicht tatsächlich dem Versuch, einen sich drehenden Kreisel mit der Hand zu ergreifen, um seine Bewegung

zu erhaschen, oder den Gashahn möglichst rasch aufzudrehen, um zu sehen, wie die Dunkelheit aussieht.)

Die große Schwierigkeit, der „transitive parts" oder, wie James gerne sagt, der „feelings of relation", jener Bewußtseinsübergänge also, in der Selbstbeobachtung habhaft zu werden, und die daraus folgende stärkere Hervorhebung der „substantive parts", hat in der Geschichte auf zweierlei Arten gewirkt. Der Sensationalismus, an der Spitze Hume, hat die Existenz solcher feelings of relation einfach geleugnet, ja zum Teil auch das Bestehen der „relations out of the mind". Diese Ansicht anerkennt nur „substantive parts", nämlich Empfindungen mit ihren Nachbildern und Abkömmlingen, die, wie Dominosteine nebeneinandergesetzt (juxtaposed), in Wirklichkeit doch getrennt sind. Anders der Intellektualismus. Außerstande, die Realität der Relationen extra mentem aufzugeben, aber gleicherweise außerstande, auf irgendeine distinkte „substantivische" Empfindung (feeling) hinweisen zu können, durch welche jene Relationen zu unserer Kenntnis gelangen, hat auch er die Existenz solcher Empfindungen geleugnet. Aber seine Schlußfolgerung ist die entgegengesetzte. Die Relationen müssen erkannt werden, sagt er, durch etwas, das nicht „feeling" ist, das nicht unmittelbar zusammenhängt mit dem geistigen Gewebe, aus welchem Empfindungen (sensations) und andere „substantive states" gewoben sind. Sie werden erkannt durch etwas, das auf einer ganz anderen Ebene liegt, nämlich durch einen actus purus der Vorstellung, des Intellekts oder des Verstandes.

Nach James haben beide philosophische Richtungen unrecht. Wenn es überhaupt so etwas wie Empfindungen (feelings) gibt, dann gibt es auch Empfindungen, durch welche die Relationen zwischen den Dingen erkannt werden. Objektiv handelt es sich um die realen Beziehungen zwischen den Dingen, subjektiv um bestimmte, jenen realen Beziehungen genau entsprechende „Färbungen" des Bewußtseinsstroms. In beiden Fällen sind die relations zahllos, und keine Sprache ist imstande, allen ihren Schattierungen gerecht zu werden (S. 245). Wir sollten ebenso von einer Und-, Wenn-, Aber-, Infolge-Empfindung reden, wie wir von einer Blau- oder Kälteempfindung sprechen. Die Tatsache, daß wir dies nicht tun, zeigt wieder, wie eingewurzelt unsere Gewohnheit ist, die Existenz der „substantive parts" allein anzuerkennen, und wie wenig die Sprache imstande ist, etwas anderes (als substantive parts) auszudrücken. Daher wurden alle diejenigen psychischen Vorgänge, für die man keinen Namen hatte, einfach unterschlagen, es sei denn, daß man sie nach der „substantivischen" Empfindung benannte, zu der sie gehörten. Wie überall wirft James auch hinsichtlich seiner „feelings of relation" einen Seitenblick auf das Gehirn, bestrebt, den psychischen Vorgängen oder „psychoses" analoge hirnphysiologische Vorgänge oder „neuroses" hinzuzudenken.

Wir können uns der Jamesschen Lehre von den mit den Empfindungen auf einer begrifflichen Ebene liegenden „feelings of relations" nicht anschließen, durchdrungen von der Notwendigkeit, das Empfindungsmaterial und die geistige Verarbeitung desselben begrifflich aufs schärfste zu trennen, wie es in der Akt- und Funktionspsychologie geschieht. So leicht wie James es sich hier macht, wird man mit dem „Intellektualismus" doch nicht fertig, das mögen die späteren Kapitel zeigen. Sein Bestreben jedoch, die „transitive states" aus der Vergessenheit oder Nicht-

beachtung zu retten, ist von fundamentaler Wichtigkeit für die Frage des Bewußtseinszusammenhangs, und die Art und Weise, sie vor unser „Auge" zu zaubern, so eindringlich, daß er hier nicht übergangen werden darf. Der große Psychologe zeigt sich immer in der Schärfe der Analyse des psychischen Geschehens, und hierdurch verdient James unter den Meistern der Psychologie genannt zu werden.

Daß James im übrigen doch nicht so weit von der Aktpsychologie entfernt ist, wie man zunächst glauben mag, zeigt seine Stellungnahme gegenüber anderen „namenlosen" seelischen Vorgängen, z. B. den „feelings of tendency". Es ist uns nicht bekannt, wie dieser Ausdruck in der offiziellen Übersetzung lautet; aber es scheint auch hier die Übersetzung durch Tendenzempfindungen richtiger als durch Tendenz- oder Spannungsgefühle. James stellt zwar der kognitiven oder Erkenntnisfunktion „the way of feeling" gegenüber (S. 250); aus seinem Angriff gegen den Intellektualismus geht aber hervor, daß er hier nicht den Gegensatz etwa von Denken und Fühlen, sondern von actus purus oder Funktion und Empfindungs- oder Sinnesinhalt meint. Daß er der Aktpsychologie nahesteht, geht gerade aus dieser Gegenüberstellung hervor. So wirft er auch bei der Besprechung der feelings of tendency den Intellektualisten nicht etwa vor, daß sie die Existenz derselben ableugneten, wie die Sensationalisten, sondern daß sie eben nur die kognitive Funktion, also das Funktionsmäßige daran auffänden, aber leugneten, daß irgend etwas Empfindungsmäßiges (anything in the way of feeling) dabei mit im Spiele ist. Wem Husserl etwa näher bekannt ist, der weiß, daß die moderne Aktpsychologie durchaus auf dem Standpunkt steht, den James hier vertritt, indem sie überall, auch in der Gefühls- und Willenssphäre, neben den Akten Elemente aus dem Gebiet der Empfindung anerkennt (vgl. p. 147f.).

Ein klassisches Beispiel nun für die Art, wie James solche weitere „namenlose" Vorgänge in der Seele aufdeckt, ist seine Analyse des Suchens nach einem vergessenen Namen. Auch hierbei existiert eine Bewußtseinsunterbrechung (gap), aber eine höchst aktive. Eine Art Gespenst (wraith) des Namens ist in ihr vorhanden, das uns nach einer bestimmten Richtung winkt, uns für Augenblicke mit dem Gefühl, ihm nahe zu sein, durchzuckt, um uns dann ohne den ersehnten Ausdruck wieder zurücksinken zu lassen. Wenn falsche Namen uns vorgesetzt werden, schreitet diese merkwürdig bestimmt geartete Unterbrechungsstelle (this singularly definite gap) sofort ein, um jene Namen abzuweisen. Sie passen nicht in ihre Form („they do not fit into its mould", S. 251). Und den Zustand des Suchens nach dem einen Wort empfinden wir anders als denjenigen des Suchens nach einem anderen, so leer auch beide Zustände an und für sich notwendigerweise erscheinen müssen, wenn man sie als Lücke oder Unterbrechung des Bewußtseins bezeichnet. Aber man wird einwerfen, wieso denn die beiden Bewußtseinsvorgänge verschieden sein können, wenn die Merkmale, welche sie zu verschiedenen machen, gar nicht vorhanden sind, sondern alles, was vorhanden ist, solange man vergeblich sucht, doch nur das Suchen, die reine Anstrengung selbst ist? Macht man den Zustand des Suchens nach dem einen und den des Suchens nach einem andern Namen nicht allein dadurch verschieden, daß man sie vorzeitig mit dem gesuchten Namen erfüllt? Läßt man diese beiseite und betrachtet man die beiden Anstrengungen des Suchens als solche, ist man dann nicht

völlig außerstande, irgendeinen Punkt anzugeben, in welchem sie sich unterscheiden? Allerdings; denn wir können ihren Unterschied tatsächlich nur dadurch bezeichnen, daß wir die gesuchten Namen entleihen. Daraus geht aber wieder nichts anderes hervor, als daß unser psychologisches Vokabularium keineswegs imstande ist, tatsächlich existierende Unterschiede zu benennen, auch dann, wenn es sich um so ausgesprochene Unterschiede wie die erwähnten handelt. Jedoch der Mangel eines Namens für eine Sache schließt nicht aus, daß die Sache existiert („but namelessness is compatible with existence", S. 251). Es gibt unzählige Arten des Bewußtseins von „Leere" (consciousnesses of emptiness), von denen keine einen besonderen Namen hat, so verschieden auch alle voneinander sind. Gewöhnlich nimmt man an, sie seien alle Leerzustände des Bewußtseins (emptinesses of consciousness) und infolgedessen derselbe Zustand. „But the feeling of an absence is toto coelo other than the absence of a feeling. It is an intense feeling" (S. 252). Beispiele hierfür kennt ein jeder. Für alle die Abschattungen dieses Gefühls aber haben wir nur einen Namen, nämlich den des Bekanntheits- oder Vertrautheitsgefühls (sense of familiarity).

Auch hier war und ist die Aktpsychologie berufen, die Lücken unseres Wissens und unseres Vokabulariums allmählich auszufüllen. Während der Assoziationspsychologe sich hier mit dem asylum ignorantiae, welches er „Unbewußtes" nennt, aushelfen muß, darf der Aktpsychologe nicht ruhen, bis er in systematischer Begriffsprache all das positiv ausgedrückt hat, was jener negativ umschreibt.

James wirft ferner die den Aktpsychologen ganz besonders interessierende Frage auf, um was für einen seelischen Vorgang es sich denn handle bei der Absicht, etwas auszusprechen (S. 253f.). Wir finden schon hier den der englischen Sprache geläufigen Ausdruck intention, der in der Aktpsychologie von seinem lateinisch-scholastischen Ursprung her zum terminus technicus wird. Auch James trennt schon mit aller Klarheit die Vorgänge des „Hinzielens auf" (the anticipatory intention oder divination) von den Vorgängen des wirklichen Auftretens dessen, worauf man abzielt, nämlich der „sensorial images". Er glaubt, daß ein gutes Drittel unseres Seelenlebens in den raschen „premonitory perspective views" von noch nicht ausgesprochenen Gedankenschematas besteht[1]), und erwähnt insbesondere den Fall des grammatikalisch richtigen Betonens eines noch unbekannten oder auch unverständlichen Satzes vom ersten Momente an, da man ihn laut liest. Er polemisiert auch an dieser Stelle gegen die Assoziationspsychologen, die bei allen solchen Fällen auf die Assoziationsgesetze rekurrieren, nach welchen gewisse Vorstellungen andere Vorstellungen so rasch wachrufen sollen, daß wir uns nachher einbilden, wir hätten die wirklichen Tendenzen des „Aufsteigens" (der im Entstehen begriffenen Vorstellungen) gefühlt, noch bevor sie aktuell präsent gewesen wären. Für diese Schule bestünde das einzig mögliche Material des Bewußtseins in Vorstellungen von einem vollkommen bestimmten Charakter. Tendenzen existierten zwar, aber sie seien eher Tatsachen für den außenstehenden psychologischen Beobachter

[1]) Wenn heutzutage über das Problem der „Gedankenentwicklung" diskutiert wird (vgl. die gleichnamige Arbeit von Schilder [118]), so sollte James in erster Linie genannt werden, da seine Ausführungen hierüber auch heute noch als grundlegend zu betrachten sind.

als für das Subjekt, das beobachtet wird. Die Tendenz sei so eine psychologische Null; nur ihre Resultate würden wahrgenommen.

Dagegen führt James an, daß „Tendenzen" nicht nur von außen hineingetragene Bezeichnungen seien, sondern zu den Objekten des Bewußtseinsstroms selbst gehörten, welcher ihrer „von innen" gewahr wird. Sie müssen beschrieben werden als in sehr hohem Maße aus „feelings of tendency" bestehend, die aber oft so vage sind, daß wir sie nicht zu benennen vermögen. Die allseitig bestimmten Vorstellungen (the definite images) der traditionellen Psychologie spielen die allerkleinste Rolle im aktuellen Seelenleben. „The traditional psychology talks like one who should say a river consists of nothing but pailsful, spoonsful, quartpotsful, barrelsful, and other moulded forms of water. Even were the pails and the pots all actually standing in the stream, still between them the free water would continue to flow. It is just this free water of consciousness that psychologists resolutely overlook. Every definite image in the mind is steeped and dyed in the free water that flows round it. With it goes the sense of its relations, near and remote, the dying echo of whence it came to us, the dawning sense of wither it is to lead. The significance, the value, of the image is all in this halo or penumbra that surrounds and escorts it; — or rather that is fused into one with it and has become bone of its bone and flesh of its flesh; leaving it, it is true, an image of the same thing it was before, but making it an image of that thing newly taken and freshly understood" (S. 255). Diese Stelle ist nicht leicht zu übersetzen; in möglichst wörtlicher Übersetzung mag sie ungefähr folgendermaßen lauten: „Die traditionelle Psychologie redet wie jemand, der sagte, ein Fluß bestünde aus nichts als solchen Wassermengen, welche der Form von Eimern, Löffeln, Maßkrügen, Fässern und anderen Gefäßen entsprechen. Selbst wenn alle Eimer und Gefäße tatsächlich im Flusse stünden, so würde trotzdem das freie Wasser weiter zwischen ihnen hindurchfließen. Gerade dieses freie Wasser des Bewußtseins ist es, welches die Psychologen so entschieden übersehen. Jede allseitig bestimmte Vorstellung im Geiste ist eingetaucht in und gefärbt von diesem frei um sie herum fließenden Wasser. Zu ihm gehört das Empfinden ihrer näheren und ferneren Beziehungen, das verklingende Echo ihres Woher, das dämmernde Empfinden ihres Wohin. Die Bedeutung, der Wert der Vorstellung liegt ganz in diesem halbdunklen „Hof", der sie umgibt und begleitet — oder besser, der mit ihr in eins verschmolzen und Bein von ihrem Bein und Fleisch von ihrem Fleisch geworden ist; so beläßt er (der Hof) sie zwar als Vorstellung von dem gleichen Ding, um das es sich vorher handelte, macht aber aus ihr eine Vorstellung von demselben Ding als einem neuen und frisch verstandenen".

Hier finden wir schon in bildlichem Gewand die Grundlehren der Aktpsychologie und ihre Auffassung des Bewußtseinszusammenhangs. Von James gilt aber in noch höherem Maße, was wir von Bergson sagten, nämlich daß das analogisch und bildlich Umschriebene noch der Beschreibung in begrifflicher Währung harrt. Es ist kein gutes Zeichen für den Stand der Entwicklung einer Wissenschaft, wenn sie an den entscheidenden Punkten auf die Ausdrucksmittel ihrer eigenen Begriffssprache verzichten und sich der Begriffe anderer Wissenschaften oder gar der Vulgärsprache bedienen muß. Indes, James weiß überall den Finger auf diejenigen Stellen zu legen, über welche noch Dunkelheit und Unkenntnis,

Vorurteil und Mißverständnis gebreitet sind. So muß auch durch ihn klar geworden sein, daß der psychologische Zusammenhang noch ganz andere Probleme enthält als der biologische. Von einer Aufrechterhaltung des Zusammenhangs trotz „objektiver" Unterbrechung zu reden, hat in der Biologie keinen Sinn; dasselbe gilt von der Unterscheidung zwischen Objekten, die nur „Beschreibungen von außen" sind, und solchen, welche dem „objektiven" (Husserl würde sagen, dem reellen oder phänomenologischen) Zusammenhang des Bewußtseinsstroms selbst angehören u. a. m. Vor allem aber, wo finden wir in der Biologie jene merkwürdige Tatsache, die uns etwa beim Suchen nach einem vergessenen Namen auffällt, daß neben oder über den mannigfaltigen Objekten oder Gliedern des Zusammenhangs eine einheitliche Instanz besteht, die von dem Verhältnis der einzelnen Glieder zueinander weiß, sie miteinander in Beziehung setzt und vergleicht und so die „Keime alles Urteilens" enthält? Hiermit aber sind wir bei dem zweiten Hauptargument angelangt, das wir oben (p. 56) gegen die Identifizierung des seelischen mit dem biologischen Zusammenhang ins Feld geführt haben und das man kurz als das Problem der Einheit des Bewußtseins bezeichnen kann.

c) Lotzes Begründung der Einheit des Bewußtseins.

Die Begriffe „Einheit des Bewußtseins" und „unmittelbarer Zusammenhang des Bewußtseins" weisen auf ein und dasselbe Moment am Bewußtsein hin. Wenn wir sie hier voneinander trennen, geschieht es nur, um mit dem einen mehr die Mannigfaltigkeit in der Einheit, mit dem andern mehr die Einheit des Mannigfaltigen oder des Zusammenseienden zu betonen. Dabei sei gleich bemerkt, daß Einheit dann nicht mehr soviel wie Vereinigung, sondern durchaus soviel wie Eins-heit, wie Eins bedeutet. Der Zusammenhang wird jetzt durchaus als ein Zusammenhängendes betrachtet.

Wenn James an den feelings of tendency zwischen dem Anteil der kognitiven Funktion und dem Anteil der Empfindung unterscheidet, so liegt hierin schon die Unterscheidung zwischen einem verbindenden Moment am Bewußtsein und verbundenen oder erst zu verbindenden Momenten oder zwischen einer vereinigenden Tendenz und einem unvereinigten, erst zu vereinigenden Mannigfaltigen, eben den Empfindungen. Deutlicher war diese Unterscheidung aber bei Lotze, da wo wir seine Polemik gegen die Lehre von der Verschmelzung mehrerer Zustände zu einem mittleren oder von resultierenden Kräften kennengelernt haben (vgl. p. 51ff.). Wir fanden dort die klare Unterscheidung zwischen den mannigfachen, verschiedenartigen Eindrücken und der vergleichenden Bewegung des Bewußtseins, zwischen dem vergleichbaren Material und der Vergleichung oder der Tat des Beziehens und Vergleichens.

Lotze bezeichnet dieses Vergleichen auch als vergleichendes Wissen, womit er sagen will, daß wir jeweils auch von den Vorgängen des Vergleichens Kenntnis haben oder daß sie von uns auch gewußt sind. Damit kämen wir auf das so überaus heikle Gebiet der inneren Wahrnehmung, wodurch unser Thema wiederum außerordentlich kompliziert würde; jedoch dürfen wir dieses Gebiet noch ruhig beiseite lassen; denn ob uns jenes Vergleichen stets bewußt ist oder auch nicht bewußt, ja ob es uns überhaupt je bewußt wird, das berührt unser Thema nicht notwendig.

Notwendig ist nur die Entscheidung der einen Frage, ob dieses Vergleichen gedacht werden kann als Leistung einer Mehrheit von Gliedern des Bewußtseinszusammenhanges oder ob es nicht vielmehr auf den Begriff einer Einheit im genannten Sinne hinführt. In der Aktpsychologie wird uns diese Frage noch intensiv beschäftigen; hier wollen wir einleitend und vorbereitend nur die Stimme Lotzes hören:

„Diese Taten nun eines beziehenden und vergleichenden Wissens wird kaum jemand geneigt sein, noch als Handlungen eines Aggregates Mehrerer zu betrachten", erklärt er im Anschluß an seine Bekämpfung des Begriffs der resultierenden Mischzustände und fährt dann fort: „Solange es sich nur darum handelte, daß alle Vorstellungen in demselben Bewußtsein versammelt sind, daß alle aufeinander Wechselwirkungen ausüben und wechselseitig sich verdrängen oder hervorrufen, solange konnte man sich wenigstens leidlich darüber täuschen, daß doch auch schon diese Erscheinungen die Einheit ihres Trägers notwendig machen. Man konnte das Bewußtsein als einen Raum ansehen, in welchem sich dies mannigfaltige Spiel drängt, und dahingestellt lassen, woher eigentlich die Beleuchtung des Gewußtwerdens stammt, in der es sich bewegt. Das tätige Element dagegen, welches, von einem zum andern übergehend, beides bestehen läßt, aber sich der Größe, Art und Richtung seines Übergehens bewußt wird, dieses eigentümlichste Band zwischen dem Vielfachen kann unmöglich selbst ein Vielfaches sein; wie alle Wirkungen überhaupt nur in der Einheit eines unteilbaren Wesens, in der sie sich treffen, verbunden werden, so erfordert noch mehr diese besondere Weise, Mannigfaches zu verknüpfen, die strenge Einheit des Verknüpfenden" ([89] I, S. 185 f.). Lotze zeigt aber auch mit klaren Worten, warum jeder Versuch, an Stelle dieser Einheit „eine irgendwie verbundene Mehrheit zu setzen", scheitern muß. Das führt uns wieder auf den mathematisch-physikalischen Resultanten-Begriff zurück, der immer das Vorbild war, wenn versucht wurde, „das Eine aus der Vielheit" hervorgehen zu lassen.

Nun haben wir aber schon von James (p. 49) gehört, daß im Parallelogramm der Kräfte nicht die Kräfte selbst sich zu der „diagonalen Resultante" kombinieren, sondern daß ein Körper nötig ist, auf den sie einwirken können, um ihre resultierende Wirkung zu zeigen. Auch Lotze[89] (S. 176 ff.) ist dieser Frage auf den Leib gerückt, und auch er weist mit aller Schärfe nach, worauf die „Hoffnungslosigkeit" jedes Versuches beruht, „die Ableitung des einen Bewußtseins aus der Wechselwirkung vieler Teile zu empfehlen"; denn nicht von zwei Bewegungen schlechthin spricht „jener unzweifelhafte Lehrsatz der physischen Mechanik", nämlich „daß zwei Bewegungen von verschiedener Richtung und Geschwindigkeit sich zu einer dritten völlig einfachen vereinigen, in der keine Erinnerung an den Unterschied ihrer beiden Ursprünge mehr enthalten sei", sondern er spricht nur von zwei Bewegungen, „deren Ausführung von irgendwelchen Kräften einem und demselben unteilbaren Massenpunkte in einem und demselben Augenblicke zugemutet wird". Setzen wir aber an Stelle jenes unteilbaren Punktes „ein wie auch immer fest verbundenes System vieler Massen" und lassen wir die verschiedenen Bewegungen auf verschiedene Punkte dieser vereinigten Vielheit wirken, so hört die Gültigkeit jenes Satzes auf „und weicht einer verwickelteren Berechnung des herauskommenden Erfolgs". Auch die einfache Resultante in jenem mathematischen Theorem ist selbst im einfachsten Falle keineswegs eine Bewegung schlechthin, die nur hinsichtlich Richtung und Geschwindigkeit gesetzlich bestimmt wäre, während die Masse unbestimmt bliebe; vielmehr spricht stets auch der Begriff der Masse des Körpers (wie James sagt) mit, und zwar ist dieser Begriff im allereinfachsten Falle des Theorems repräsentiert durch die Annahme desselben unteilbaren Punktes; die Resultante ist natürlich nur als Bewegung dieses einen Punktes zu denken, „auf welchen die gleichzeitigen verschiedenen Bewegungsantriebe einwirkten". Diesen wesentlichen Bestandteil des Theorems vergißt man aber, wenn man es auf das Seelenleben zu übertragen versucht. Man spricht dann zwar vom „Zusammengehen der verschiedenen Zustände", die in verschiedenen Momenten stattfinden, aber man macht „jenes unteilbare Subjekt nicht namhaft, in welches sie (die verschiedenen Zustände) einmünden, durch dessen Einheit sie überhaupt zur Erzeugung einer Resultante genötigt werden und an welchem endlich, als sein Zustand, diese Resultante eine begreifliche Wirklichkeit allein erst haben könnte. Wie ein neues aus Nichts entstandenes Wesen schwebt über den Wechselwirkungen der vielen Elemente in haltloser Selbständigkeit dieses Bewußtsein, ein Bewußtsein ohne Jemand, dessen Bewußtsein es wäre" (S. 177 f.).

Auch wenn jedes jener vielen Elemente, deren Wechselwirkung wir voraussetzen, in sich selbst die Eindrücke, die es von andern erfährt, zur Einheit eines resultierenden Endzustandes verschmelzen würde, „so würde die Summe dieser Resultanten zwar in gewissem Sinne sich als Gesamtzustand der ganzen vereinigten Vielheit jener Elemente fassen lassen, aber doch nicht in einem Sinn, in welchem dieser Gesamtzustand der von uns gesuchten Einheit eines Bewußtseins ähnlich würde" (S. 178). Jener Gesamtzustand entspräche doch nur einer bloßen Wiederholung der gesamten Einzelzustände, es sei denn, daß er sich auf ein und dasselbe unteilbare Element übertragen ließe; in diesem Falle aber würde die „Form des Ereignisses" verändert und an Stelle der Gesamttätigkeit Vieler würde nur der Effekt derselben, nämlich die Tätigkeit einer Einheit treten. Die mannigfaltige Durcheinander„bewegung" der einzelnen „Teile" würde in der Einfachheit des Effekts oder Ergebnisses verschwinden. Im Seelenleben hingegen handelt es sich nun aber keineswegs um eine „Änderung", bei welcher die Gesamtheit der Einzelvorgänge im einheitlichen Effekt unterginge; vielmehr bleibt hier, wie wir wissen, der einzelne Vorgang oder, wenn wir das ganze Problem bildlich auf ein einheitliches System von Atomen übertragen, bleibt die einzelne Bewegung erhalten. Trotzdem aber gibt es eine Bedingung, unter welcher alle Einzelbewegungen eines solchen Systems „als Einheit wirklich" sind; diese Bedingung tritt nur dann ein, „wenn das eine Bewußtsein eines Beobachters die Vorstellungen der vielen Einzelbewegungen, ohne sie zu verschmelzen, aufeinander bezieht und ihre bleibende Vielheit doch unter den Gedanken der Einheit zusammenfaßt" (S. 179). „Im Wirklichen arbeitet jeder einzelne Teil wie im Finstern und sieht seine Stellung zu den übrigen nicht, obgleich er die Einflüsse, die er von ihnen leidet, vielleicht in das Gefühl eines ihm widerfahrenden Zustandes verdichten mag. So werden also alle Leistungen einer verbundenen Mehrheit entweder stets nur eine Mehrheit gesonderter Leistungen bleiben oder in eine nur dann wahrhaft verschmelzen, wenn sie auf die Einheit eines Wesens, als dessen Zustände, übertragen werden. Von dem Bewußtsein aber können wir sagen, daß es als Tätigkeit eines unteilbaren Wesens wohl die Durchdringung des Mannigfachen zu einer Einheit möglich mache, daß aber nie aus der Wechselwirkung des Mannigfachen allein die Einheit eines Bewußtseins entspringen könne" (S. 179 f.).

Denn, um es noch deutlicher zu machen, wenn wir das Seelenleben wirklich in jene mannigfachen verbundenen Atome des Körpers verlegen, und wenn nun statt einer Bewegung ein Sinnesreiz auf alle zugleich wirkt, „so werden wir die entstehende Empfindung doch nirgend anders als in dem Innern jedes einzelnen Atomes suchen können". Diese vielen Empfindungen werden aber nirgends zu einer gemeinsamen Gesamtempfindung zusammenstoßen, wenn wir nicht ein Wesen annehmen, auf welches alle ihre innern Zustände übertragen; „dann wird dieses die Seele eines solchen Körpers sein"[1]). Und wenn, wie oben, alle Elemente ihre Empfindungen aufeinander irgendwie übertragen würden, so würde das neue Empfinden oder Wissen, das aus diesen Wechselwirkungen entsteht, „ein Dasein immer wieder nur in den einzelnen Elementen haben, deren jedes in seiner Einheit die mannigfaltigen Eindrücke zur Mischung zusammendrängt. Es war vielfach das gleiche Wissen vorhanden, wenn jedes Element die Einflüsse aller andern in gleicher Weise erlitt; es wird hier ein vielfach verschiedenes Wissen entstanden sein, wenn die nicht gleichartigen Verhältnisse, in welchen die einzelnen zueinander stehen, jedem von ihnen eine besondere Mischung der Eindrücke verursachen, die bis zu ihm reichen können. Aber keines von ihnen wird im letzteren Falle die Mannigfaltigkeit aller entstandenen Zustände übersehen: dieser Gesamtbetrag der Empfindung oder des Wissens wird als solcher nur für einen neuen Beobachter außerhalb vorhanden sein, der wiederum in der Einheit seines unteilbaren Wesens die zerstreuten Tatsachen zu einem nur ihm erscheinenden Totalbilde sammelt" (S. 181).

Lotze könnte sich hier direkt gegen Herbart und seine Schule wenden; denn dieser kennt, wie die Assoziationspsychologie überhaupt, nur die

---

[1]) Um Mißverständnisse zu vermeiden, mag auch hier wieder gesagt sein, daß es uns für die Psychologie gleichgültig zu sein scheint, ob man von Seele, Ich, Subjekt oder von Spontaneität, Aktbewußtsein usw. spricht; denn auf die metaphysische Deutung dieser Begriffe kommt es in der Psychologie nie und nimmer an, sondern nur auf ihre methodologische Stellung, d. h. auf ihre Stellung innerhalb des psychologischen Begriffssystems.

Einwirkungen einzelner Vorstellungen oder „Vorstellungsmassen" aufeinander, es ganz in der Luft hängen lassend, wieso denn das Gesamt-Ich von all diesen verschiedenen Einwirkungen weiß; oder richtiger gesagt, Herbart leugnet jene Ich-Tatsache rundweg, das Ich ist ihm geradezu ein „Un-begriff" und nichts gibt es für ihn, was der einzelnen Vorstellungsmasse als Einheit noch übergeordnet wäre. Das gilt auch hinsichtlich der obersten Leistung des Bewußtseins, hinsichtlich der Apperzeption. „Unter den mehreren Vorstellungsmassen, deren jede folgende die vorhergehende apperzipiert, oder von denen wohl auch die dritte sich die Verbindung oder den Widerstreit der ersten und zweiten zu ihrem Gegenstande nimmt, muß irgendeine die letzte sein". Für diese aber muß man, um nur irgend einmal die Reihe abschließen zu können, zur Annahme der unbewußten seelischen Tätigkeit greifen, ohne daß einzusehen wäre, warum gerade sie unbewußt bleibt; denn bei Herbart heißt es einfach: „diese höchste apperzipierende wird nun selbst nicht wieder apperzipiert" (Psychologie als Wissenschaft, S. 199). Diese Herbartsche Ansicht ist in der Psychiatrie noch heute an der Tagesordnung, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn der Psychiater noch ganz außerstande ist, die komplizierten seelischen Vorgänge, wie sie im Seelenleben seiner Kranken sich abspielen, auch nur annähernd in ein wissenschaftliches Gewand kleiden zu können.

Im übrigen betont Lotze ausdrücklich, daß die Beziehung des „inneren Mannigfaltigen" auf die Einheit des Ich „nicht unablässig von uns vollzogen wird" (S. 172). Wie James es für den Zustand des Schlafes hervorgehoben, so weist auch Lotze darauf hin, daß von dem mannigfachen Inhalt, der in gleicher Zeit unser Bewußtsein füllt, vieles zusammenhanglos nebeneinander bleibt und „weder zu dem ganzen eines und desselben Gedankenkreises" verschmilzt, noch „in eine deutliche Beziehung zu der Unteilbarkeit unserer Persönlichkeit" gesetzt wird. Daraus ist aber kein Einwand gegen die Einheit des Bewußtseins abzuleiten; denn den Sinn, „ein beständiges Bewußtsein der Einheit unseres Wesens zu sein", kann sie nicht haben. „Ist dagegen die Seele auch nur selten, nur in beschränkter Ausdehnung, aber doch überhaupt einmal fähig, Mannigfaltiges in die Einheit eines Bewußtseins zusammenzuziehen, so reicht dieser geringe Tatbestand hin, um den bejahenden Schluß auf die Unteilbarkeit des Wesens notwendig zu machen, dem diese Leistung gelingen kann" (S. 173). Ja es muß noch hinzugefügt werden, daß „selbst unser Wissen um den oben zugestandenen Tatbestand der Zusammenhanglosigkeit mancher inneren Zustände nur unter der Voraussetzung der Einheit des wissenden Wesens begreiflich ist" (S. 174). „Es mag sein, daß im Augenblick der sinnlichen Warnehmung das Verhältnis der entstehenden Empfindung zu der Einheit des Ich sich uns nicht aufdrängt, daß wir vielmehr selbstlos in den empfundenen Inhalt uns verlieren; aber die Tatsache eben, daß dieses Verhalten stattfand, würde später für uns nie zum Gegenstand der Wahrnehmung und Verwunderung werden können, wenn nicht die Empfindung doch schon im Augenblick ihrer Entstehung der Einheit unsers Wesens angehört hätte und von ihr aufbewahrt wäre, um nun erst die verspätete Anerkennung ihrer stets bestandenen Zusammengehörigkeit mit unserem Ich zu erlangen. Mögen daher immerhin viele Eindrücke in dem Moment ihrer Entstehung vereinzelt bleiben, und mag erst eine spätere Nachbesinnung das Urteil über ihre Beziehung

zu uns nachholen, so liegt doch in jener anfänglichen Zerstreuung kein Grund gegen die Einheit unseres geistigen Wesens, in der Möglichkeit der spätern Zusammenfassung dagegen ein zwingender Grund für ihre Annahme" (ebd.).

Der „Glaube" an die Einheit der Seele beruht also nicht darauf, daß wir uns beständig als solche Einheit erscheinen, „sondern darauf, daß wir uns überhaupt erscheinen können". „Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst oder kann anderes ihm erscheinen, so muß es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheines zusammenfassen können" (S. 175). Hiermit mündet unser Thema in das Hauptproblem der Leibniz-Kantischen Bewußtseinslehre ein, die wir erst nach der Schilderung der modernen Aktpsychologie darstellen wollen. Das Hauptergebnis der bisherigen Ausführungen Lotzes aber erblicken wir darin, daß nur in einer einheitlichen Tätigkeit oder Funktion, in einem einheitlichen Akt des Bewußtseins das Wesen seiner Einheit zu begründen ist, und daß dieser Tätigkeit gegenübersteht das zusammenhanglose Material der mannigfaltigen Eindrücke oder Empfindungen. Der biologische Zusammenhang enthält von dieser begrifflichen Zweiheit nichts; die Einheit, die wir etwa zu ihm hinzudenken, macht nicht sein Wesen aus, ist, anders ausgedrückt, nicht wirklich; wirklich ist nur die Einheit, die wir in unserem Bewußtsein selbst erleben oder die unser Bewußtsein eben — ist.

IV. Das Psychische als das Nichtidentifizierbare.
James, Bergson, Münsterberg.

Der Unterschied zwischen dem naturwissenschaftlich-biologischen Begriff des Organismuszusammenhanges und demjenigen des unmittelbaren Bewußtseinszusammenhanges im Sinne der durée réelle oder des einheitlichen Bewußtseinsstroms wird noch offenkundiger, wenn wir uns in einige Detailprobleme des gesamten Fragenzusammenhanges vertiefen. Die Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen, von der wir zuerst reden wollen, steht in engster logischer Beziehung zur Frage der „Unmittelbarkeit" desselben, ja man kann sagen, die Nichtidentifizierbarkeit sei nur eine spezielle Seite, ein besonderer Aspekt der Unmittelkarkeit: multiplicité confuse, Verflechtung und gegenseitige Durchdringung, die Merkmale des Aktartigen, Fortschreitenden, Werdenden und Fließenden gehören zu dem einen Begriff ebenso sehr wie zu dem andern.

Wenn man sagt, das Psychische sei nicht identifizierbar, so will man damit sagen, seelisches Geschehen trete nie zwei- oder mehrmals als dasselbe auf, es wiederhole sich nicht, sei jedesmal als etwas Neues zu betrachten, welchem nichts Identisches vorausgegangen sei, noch auch nachfolge; jedes seelische Geschehen verlaufe nur einmal auf seine Art, und zwar sei nicht nur der seelische Vorgang oder „Akt" jedesmal ein anderer, sondern auch das, worauf der jeweilige Akt sich bezieht, sein Inhalt, sein Objekt. Wenn ich mir zweimal ein und dieselbe Rose vorstelle, so vollziehe ich nicht nur zwei verschiedene Akte, sondern ich stelle mir auch jedesmal eine etwas andere Rose vor, meine Vorstellung Rose ist nie die gleiche. Ebensowenig atme ich zweimal „denselben" Rosenduft ein, habe ich zweimal „dasselbe" Erlebnis „Rosenduft", wie aus dem Beispiel Bergsons

(p. 42f.) zur Genüge hervorgehen dürfte. In der Literatur finden wir dieses Thema nach allen Seiten hin beleuchtet und zu den schwerwiegendsten Konsequenzen ausgesponnen. Die Frage der Kausalität auf psychischem Gebiet, der Gesetzbildung überhaupt, ja die Frage nach dem Unterschied zwischen Seelischem und Körperlichem wird mit der Auffassung vom Seelischen als dem Nichtidentifizierbaren in engsten logischen Zusammenhang gebracht.

James[59] (S. 230), nachdem er festgestellt hat, daß kein psychischer Vorgang, der einmal stattgefunden hat, wiederkehren und mit dem, was er vorher war, identisch sein kann, sagt: „When the identical fact recurs, we must think of it in a fresh manner, see it under a somewhat different angle, apprehend it in different relations from those in which it last appeared" (S. 233). „A permanently existing ‚idea' or ‚Vorstellung' which makes its appearance before the footlights of consciousness at periodical intervals, is as mythological an entity as the Jack of Spades" (S. 236). (Eine andauernd existierende Idee oder Vorstellung, welche in periodischen Intervallen vor dem Rampenlicht des Bewußtseins auftritt, ist ein ebenso mythologisches Wesen wie der „Jack of Spades" [amerikanischer Name einer bestimmten Figur aus der Märchenwelt].) Wieder ist es die Organisation unserer Sprache, die es „bequem" erscheinen läßt, solche „mythologische Formeln" zu gebrauchen; denn sie betrachtet die Vorstellung unter dem Gesetz des Dinges, dessen Namen sie trägt („under the law of the thing whose name it bears", S. 236), oder, wie wir heute sagen würden, unter dem Gesetz des Gegenstandes, den sie meint. Auch an dieser Stelle nimmt James energisch Stellung gegen die „atomistische" Betrachtung des Seelenlebens, gegen die Assoziationspsychologie, die sich ihm in Locke, Hume und Herbart personifiziert. Er bekämpft nicht nur den „Glauben" an „permanent self-identical psychic facts that absent themselves and recur periodically", sondern auch die aus ihm hervorgehende Konsequenz, „that our thought is composed of separate independant parts and is not a sensibly continuous stream" (S. 237).

In der Tat ist die Lehre von dem einheitlichen Bewußtseinsstrom unvereinbar mit der Lehre von periodisch wiederkehrenden selbständigen „Vorstellungen". Der Begriff des Stromes oder Flusses enthält ja schon dieses „Einmal und nicht wieder". Die Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen ist also ein integrierender logischer Bestandteil des Begriffes „Bewußtseinsstrom", wie schon bei der Schilderung desselben durch James selbst hervorgehoben ist (vgl. insbes. p. 65f.). Wieso es aber kommt, daß wir in nicht-identischen Bewußtseinsakten und auf Grund nicht-identischer Bewußtseinsinhalte doch denselben identischen Gegenstand wahrnehmen, das ist bei James zwar angedeutet ([59] S. 231), wird uns aber erst in der vollausgebildeten Aktpsychologie verständlich werden (vgl. z. B. den Abschnitt über Inhalt und Gegenstand p. 164).

Auf ganz demselben Standpunkt wie James steht Bergson: „Mais en réalité il n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiples; car sensations et goûts m'apparaissent comme des choses dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès. Ce qu'il faut dire c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers le mot qui la traduit" (S. 99). Demgegen-

über betont er, wie wir wissen, das ununterbrochene Werden auch der einfachsten seelischen Elemente, von denen jedes, wenn es nur tief genug ist, seine eigene „Persönlichkeit" und sein eigenes Leben besitze ([3] S. 153). „Dasselbe" Gefühl ist durch die Tatsache allein, daß es sich wiederholt, ein neues Gefühl, und wir hätten gar keinen Grund, es mit demselben Namen zu bezeichnen, wenn es nicht mit derselben äußeren Ursache korrespondieren und sich nicht durch analoge äußere Zeichen kundgeben würde (S. 153). — Wir sehen, das Wort oder die Bezeichnung, die Kundgabe durch dieselben äußeren (körperlichen!) Zeichen und die Gleichheit der Verursachung sind die Gründe, warum wir seelische Vorgänge als identisch auffassen; es braucht aber in der Tat nicht viel Scharfsinn, um zu erkennen, daß wir damit das seelische Geschehen selbst nicht „treffen".

Schon Bergson leitet aus dem Umstand, daß die „äußeren Phänomene" sich wiederholen und infolgedessen in ein Gesetz einordnen lassen, die seelischen Vorgänge sich aber dem Bewußtsein nur einmal „präsentieren" und dann nie wieder, tiefgreifende Folgerungen ab, insbesondere über das Wesen der körperlichen und der seelischen Kausalität[1]). So interessant er hier auch ist, wir müssen es uns versagen, näher darauf einzugehen, um uns demjenigen Autor zuzuwenden, welcher die Unterscheidung des Identifizierbaren und des Nichtidentifizierbaren zum Ausgangspunkt nimmt für die Unterscheidung des Seelischen und des Körperlichen überhaupt, d. h. für die Begriffsbestimmung beider. Dieser Autor ist Münsterberg (vgl. Die Grundzüge der Psychologie II. Kap.: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Psychologie).

Im „wirklichen Erlebnis", sagt Münsterberg, ist die Trennung der psychischen Objekte von den physischen nicht gegeben. Die Ansicht, daß „das eigentliche Wesen des psychischen Objekts in seiner Zugehörigkeit zu einem beziehenden Ich" zu suchen ist, trifft das „innerste Wesen" des Psychischen noch nicht (S. 66ff.); denn „erfahrbar, vorfindbar für ein Ich" ist ja auch das Physische (S. 72). Anders wird das Verhältnis aber, wenn wir den Schwerpunkt darauf verlegen, „daß alles Psychische immer nur einem Ich und niemals mehreren zugehört". „In dem vorgefundenen Objekt nennen wir psychisch, was nur einem Subjekt erfahrbar ist, physisch, was mehreren Subjekten gemeinsam erfahrbar werden kann" (S. 72). „Mehreren Subjekten gemeinsam erfahrbar" heißt nun aber nichts anderes als identifizierbar. Die

---

[1]) Vgl. [3] S. 167: „le rapport de causalité interne est purement dynamique, et n'a aucune analogie avec le rapport de deux phénomènes extérieurs qui se conditionnent." „On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à l'analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose, et la durée en étendue. Par cela seul qu'on prétend décomposer le temps concret, on en déroule les moments dans l'espace homogène; à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité." Wir stimmen hierin Bergson völlig bei: die Begriffe „unmittelbarer Bewußtseinszusammenhang" und „Kausalität" schließen sich aus; jedoch muß schon hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß empirische Psychologie es nie und nimmer mit dem unmittelbaren, sondern immer mit einem irgendwie objektivierten Zusammenhang zu tun hat; denn Erfahrung (Empirie) ist immer Objektivierung! Die Frage, wie es möglich ist, dem unmittelbaren Bewußtseinszusammenhang möglichst nahe zu kommen und trotzdem empirische Psychologie zu treiben, wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

physischen Objekte wären daher die identifizierbaren, die psychischen die nicht-identifizierbaren; die physischen Objekte können „in verschiedenen Erfahrungen gemeinschaftliche Objekte sein", sie können für mehrere Subjektakte in Betracht kommen, während die psychischen Objekte immer nur Objekt für einen Subjektakt sein können (S. 83). Das Psychische ist also nicht nur diskontinuierlich von einem Individuum zum andern, von einem Subjekt zum andern, sondern es ist auch diskontinuierlich innerhalb ein und desselben Subjekts von einem Subjektakt zum andern. Das will MÜNSTERBERG hier sagen.

Aus der Unterscheidung des Physischen und des Psychischen als des in mehreren Erfahrungen Identifizierbaren resp. Nichtidentifizierbaren folgert er aber einen weiteren schwerwiegenden Unterschied zwischen beiden Klassen von „Objekten". Wir sind mitten in seinen Überlegungen, wenn wir uns erinnern, daß fast allgemein der Satz ausgesprochen wird, nur wo Identisches vorfindbar sei, könne von einem Kausalzusammenhang die Rede sein, anders ausgedrückt: das Kausalitätsprinzip beruhe auf dem Identitätsprinzip[1]). „Nur wo wir im letzten Grunde Identität setzen, verstehen wir die Notwendigkeit des Zusammenhangs", lesen wir bei MÜNSTERBERG selbst (S. 83); „und wo prinzipiell Identität ausgeschlossen ist, da ist jedes Suchen nach einem notwendigen Zusammenhang vergeblich" (S. 82). Wenn dem wirklich so ist, dann müssen wir also in der Psychologie von vorneherein auf die Kausalgesetzlichkeit verzichten und müssen davon absehen, Gesetze des seelischen Geschehens zu suchen, überhaupt einen Einblick in die Weisen seines Ablaufs zu gewinnen. Das Psychische wird dann „gewissermaßen der Rest, der übrig bleibt, wenn das in verschiedenen Erfahrungen Identifizierbare und somit das kausal Zusammenhängende, herausgearbeitet und abgezogen ist" (S. 88). Immerhin sieht auch MÜNSTERBERG noch einen Weg, einen Zusammenhang des Psychischen zu konstruieren; da es in einen direkten Zusammenhang nicht eintreten kann, kann vielleicht ein indirekter Zusammenhang gefunden werden. Dieser besteht darin, „das Psychische miteinander dadurch zu verbinden, daß wir es in logische Beziehung zu kausal zusammenhängenden physischen Prozessen bringen" (S. 89). Dieses Verfahren kennt auch JASPERS[2]).

Daß wir diese „Verankerung der Notwendigkeit der psychischen Ver-

---

[1]) Vgl. auch WINDELBAND, Einl. i. d. Phil. § 6. Die Kausalität. RICKERT[106] hingegen spricht sich gegen die Auflösung der Kausalität in Identität aus, welch letztere man nicht mit Gleichheit vermengen dürfe (S. 414).

[2]) Vgl. JASPERS[62] S. 174 f.: „Um zur Bildung von Elementen kausaler Erklärungen zu dienen, rücken alle Begriffe der Phänomenologie und der verstehenden Psychologie in das Reich kausalen Denkens hinein. Phänomenologische Einheiten, z. B. eine Halluzination, eine Wahrnehmungsart, werden durch körperliche Vorgänge erklärt, verständliche Zusammenhänge komplizierter Art werden als Einheit angesehen, die — z. B. ein manischer Symptomenkomplex mit allen seinen Inhalten — als Wirkung eines Hirnprozesses oder als Wirkung einer gemütlichen Erschütterung, etwa des Todesfalles eines nahestehenden Menschen, sich erweisen. Selbst das unendliche Ganze der verständlichen Zusammenhänge in einem Individuum, das wir Persönlichkeit nennen, wird in kausaler Betrachtung unter Umständen als Einheit (als Element) angesehen, dessen kausale Genese etwa nach Vererbungsregeln untersucht wird. Immer müssen wir bei solchen kausalen Untersuchungen den phänomenologischen Einheiten oder den verständlichen Zusammenhängen etwas Außerbewußtes zugrunde liegend denken, und müssen so Begriffe von ausserbewußten Dispositionen, Anlagen, seelischen Konstitutionen und außerbewußten Mechanismen verwenden."

bindung im Physischen" nicht anerkennen können — da für uns das Psychische auch ohne „Verankerung" im Physischen „verbunden" ist —, geht aus unserer bisherigen Stellungnahme von selbst hervor. Außerdem erscheint uns die Trennung „des Physischen" und „des Psychischen" als des Identifizierbaren und des Nichtidentifizierbaren in der Fassung Münsterbergs von Grund aus nicht stichhaltig. Wenn wir die Begriffe von „Inhalt" und „Gegenstand" des Bewußtseins zu unterscheiden gelernt haben werden, wird es uns ein leichtes sein, die Position Münsterbergs zu untergraben. Es genügt hier, die Frage aufzuwerfen, ob denn wirklich die physischen Objekte für verschiedene Erfahrungen gemeinschaftliche Objekte sein können? In dem Sinne gewiß, daß sie gemeinschaftliche Gegenstände für unser Bewußtsein sind, nicht aber in dem Sinne, daß sie gemeinsame Bewußtseinsinhalte werden können; denn auch Bewußtseinsinhalte können doch immer nur von einem Subjekt „gehabt" werden, gleichgültig, ob sie denselben Gegenstand „meinen" oder nicht. Das Identifizierbare ist also gar nicht in dem „wirklichen Erlebnis" enthalten, weder in dem Subjektakt noch in dem Aktinhalt; sondern was identifizierbar ist, das ist der dem ganzen Erlebnis gegenübergestellte und ihm „transzendente" Gegenstand. Dieser Gegenstand hinwiederum ist nicht „das Physische", ebensowenig wie „das Psychische", sondern ein Drittes, das mit dem Gegensatz physisch und psychisch gar nichts zu tun hat; denn sowohl das Physische als das Psychische kann Gegenstand sein. —

Die Definition Münsterbergs, daß das Psychische der Rest sei, „der übrigbleibt, wenn das in verschiedenen Erfahrungen Identifizierbare, und somit das kausal Zusammenhängende, herausgearbeitet und abgezogen ist", diese Definition hat für uns nicht nur die Bedeutung einer logischen Kuriosität, sondern auch einen tieferen Sinn. Stellt sie doch das Psychische außerhalb der Physis, der Natur[1]), außerhalb des gesetzmäßigen Zusammenhangs, des Zusammenhangs des „Objektiven". Aus dem Begriff des Psychischen als des Nichtidentifizierbaren folgt so der Begriff des Psychischen als des Nichtobjektivierbaren. Darauf sind wir ebenfalls schon durch Bergson vorbereitet: Was keine Beschreibung durch das Wort und keine Verallgemeinerung im Begriff verträgt, das ist eben das Nichtobjektivierbare oder das, was nicht objektiviert werden soll, das Subjektive oder Subjektivierbare.

Mit diesem Thema gehen wir erst „aufs Ganze" des allgemein-psychologischen Fragenkomplexes. Vorher müssen wir aber noch ein anderes Teilproblem besprechen, eine weitere „sachliche Eigentümlichkeit" des Psychischen, auf Grund welcher man es wiederum der Körperwelt entgegenstellt, nämlich seine Eigenschaft, nicht als Quantität betrachtet, nicht „gemessen" werden zu können. Wir bezeichnen daher das Psychische, insofern es sich jeder Maßbestimmung zu entziehen, jedem Versuch der Quantifizierung zu entrinnen vermag, als das Nichtquantifizierbare. Theoretisch hat uns auch hierauf schon Bergson vorbereitet durch seine scharfe Trennung des Raumartigen, Homogenen, Numerischen, der multiplicité distincte von dem Zeitwirklichen (der durée vécue), dem rein Qualitativen, der multiplicité confuse.

[1]) Vgl. Kant: „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen" (Kritik der reinen Vernunft, 1. Ausg. [1781], S. 216).

V. Das Psychische als das Nichtquantifizierbare.
Bergson, Lipps, Münsterberg, Ebbinghaus, Fechner.

Fast ein Drittel der „Données immédiates" Bergsons wird von der Kontroverse über die Frage der Quantifizierung des Psychischen eingenommen. In dem ganzen ersten Kapitel, betitelt: De l'intensité des états psychologiques, zieht Bergson gegen die Auffassung zu Felde, daß unsere Gemütszustände, Empfindungen, Gefühle, Affekte, Willensanstrengungen zu- und abnehmen oder gar ein-, zwei-, dreimal stärker sein könnten als andere ([3] S. 1). Wie kann man überhaupt von Größe reden, wo es weder Vielheit noch Raum gibt? (S. 7). Nichts Gemeinsames existiert zwischen vergleichbaren Größen (grandeurs superposables), etwa von der Art der Schwingungsamplitüden, und Empfindungen, die keinen Raum einnehmen (S. 24). Was wir im Seelenleben als Größenunterschiede zu bezeichnen gewohnt sind, sind keine Unterschiede der Quantität, sondern der Qualität! In einer geistreichen Analyse der ästhetischen Gefühle und psychopathologischer Vorgänge (Suggestion) sucht er diese These zu verfechten. Was wir Intensität eines seelischen Vorgangs nennen, ist zunächst nichts anderes als die Intensität seiner körperlichen Begleiterscheinungen (S. 21), sodann aber, psychologisch gesprochen, Ausdruck seines größeren oder geringeren Reichtums an einfachen qualitativen Bestimmungen (l'intensité de ces sentiments consiste toujours dans la multiplicité des états simples que la conscience y démêle confusément, S. 23). Man darf demnach einen Schmerz von zunehmender Intensität nicht etwa mit einem lauter werdenden Ton vergleichen, sondern eher mit einer Symphonie, in der immer mehr Instrumente sich hören lassen. Die größere oder geringere Anzahl (multiplicité) der von der Peripherie zufließenden Empfindungen (Muskelkontraktionen usw.), die das Bewußtsein auf dem Grunde der „tonangebenden" Empfindung unterscheidet (démêle), bestimmt das Konzert des seelischen Vorgangs (S. 26 f.). Wenn wir z. B. sagen, daß ein auf unsere Hand ausgeübter Druck stärker und stärker werde, so drücken wir damit nichts anderes als qualitative Unterschiede aus, insofern als die anfängliche Berührung sich in Druck, der Druck in Schmerz sich verwandelt, und dieser Schmerz schließlich in die Umgebung ausstrahlt (S. 35). Ferner, wenn der Psychophysiker behauptet, beim Aufheben eines schwereren Gewichtes einen Zuwachs der Empfindung (accroissement de sensation) zu verspüren, so wäre es viel richtiger, hier von einer Empfindung des Zuwachses (sensation d'accroissement) zu reden (S. 35). Bewegung und Gewicht sind Unterscheidungen des reflektierenden Bewußtseins: das unmittelbare Bewußtsein hat die Empfindung sozusagen einer „schweren" Bewegung (d'un mouvement pesant), und diese Empfindung selbst löst sich bei näherem Zusehen in eine Anzahl von Muskelempfindungen auf, von denen jede durch ihre Nuance den Ort ihrer Entstehung und durch ihre Färbung die Größe des aufgehobenen Gewichts repräsentiert (S. 37). Ähnliches gilt von der Photometrie und dem Fechnerschen Gesetz (S. 37 ff.). Den Übergang von einer Empfindung zur andern macht man hier zunächst einmal zu einer Realität und dann zu einer Quantität. Aber keines der beiden Prädikate trifft zu! Wirklich existieren nur die zu vergleichenden Empfindungen. Der Übergang (le passage) aber von der einen zur andern, was kann er anderes sein als ein Akt unseres

Denkens[1]), der, ganz willkürlich und zum Zwecke der kausalen Erklärung, eine Folge zweier Zustände einem Unterschiedsverhältnis zweier Größen gleichsetzt? (S. 49).

Die logische Trennung zwischen den Empfindungen und dem in einem Akt des Denkens bestehenden Übergang von einer zur andern fanden wir bereits bei Lotze ausgeführt. Auch er spricht von einem Übergang des Bewußtseins, welcher darin besteht, daß das Bewußtsein sich „vergleichend" zwischen den einzelnen Eindrücken „bewegt", wodurch es nicht nur die Vorstellung qualitativer Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gewinnt, sondern sich auch der Größe des Überganges bewußt wird. Die Größenbestimmung oder Messung wird damit durchaus in das „Aktbewußtsein" verlegt und der Empfindung als solcher der Charakter des Intensiven abgesprochen. Lotze geht aber nicht so weit wie Bergson, daß er alle Intensitätsunterschiede auf Unterschiede in der Qualität des Bewußtseins zurückführt, sonst würde er ja nicht neben den Vorstellungen der qualitativen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ausdrücklich diejenigen der Größe anerkennen.

Bevor man also in der Psychologie an die Frage der Messung herantritt, muß man sich über dreierlei klar werden: erstens, wird überhaupt der psychische Vorgang gemessen oder etwa nur der ihn „begleitende" oder der ihn „verursachende" körperliche Vorgang; wenn es aber tatsächlich der psychische Vorgang ist, der gemessen wird, mißt man dann, zweitens, die Empfindung oder, drittens, den vergleichenden Akt (die vergleichende „Apperzeptionsfunktion" Wundts)? Diese drei Fragen finden wir, kompliziert durch eine vierte, welche sich auf die zwischen Reiz und Empfindung eingeschobene psycho-physische Tätigkeit bezieht, in dem Problemgehalt der sog. Psychophysik.

Die Einsicht, daß das, was wir im psychologischen Experiment sowohl als in der einfachen Selbstbeobachtung messen, nicht seelische, sondern immer nur körperliche Vorgänge sind, ist unter den Psychologen heutzutage weit verbreitet, ja wohl herrschend. So wird z. B. auch nach Lipps immer nur „der physische Gegenstand" gemessen und messend verglichen; „d. h. es können die Reize, die körperlichen Folgeerscheinungen innerer Vorgänge, die Weisen der sinnlichen Kundgabe eines inneren Erlebnisses oder Tuns, die Gegenstände, aus deren Betrachtung eine bestimmte Wirkung sich ergibt, gemessen, und ihre Variation durch Messung festgestellt werden". Und wenn unter den messenden Versuchen diejenigen, die auf die Messung psychischer Zeiten abzielen, besonders hervorzuheben sind, so handelt es sich auch bei der Messung solcher „Reaktionszeiten" doch auch nur um die Messung einer Zeit, „die verfließt zwischen dem Momente einer Einwirkung auf das Individuum und einer Reaktion, die anzeigt, daß ein bestimmter psychischer Vorgang abgeschlossen sei" (Leitfaden, 3. Aufl., S. 59). Den psychischen Vorgang selbst messen wir auch hierbei keineswegs.

Bei dieser Art der Auffassung wird aber immer noch stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich behauptet, daß, wenn wir auch die Dauer des seelischen Vorgangs nicht direkt messen, wir sie doch indirekt, also auf dem Umweg über die körperlichen Begleiterscheinungen und über die

---

[1]) Der empirische Psychologe teilt selbstverständlich auch dem Akt des Denkens das Prädikat der realen Existenz zu!

äußeren Reize, messen und messend vergleichen. Dem tritt aber die einer strengeren Auffassung vom Wesen des Psychischen entsprechende Meinung entgegen, daß das Seelische als solches überhaupt keine „Zeit" erfüllt. Wir werden dieser Meinung, auf die wir schon durch Bergsons Unterscheidung der temps-quantité und der temps-qualité (= durée vraie) hingewiesen sind, bei den konsequenten Aktpsychologen wieder begegnen, auch bei Lipps selbst. Klaren Ausdruck hat ihr auch Münsterberg verliehen, der zwar nicht zu den Aktpsychologen zu zählen ist, aber wohl bemerkt hat, worauf es hier ankommt.

Wenn es auch selbstverständlich einen Sinn habe, nach der zeitlichen Ordnung und Dauer psychischer Prozesse zu fragen, so weist Münsterberg doch darauf hin, daß es sich dabei aber nicht mehr um die „rein psychologischen Inhalte für sich allein" handle, „sondern um Vorgänge, die in einem physiologischen Organismus introjiziert sind, und daß die Zeitmessung im letzten Grade Messung der Dauer jener körperlichen Vorgänge ist, welche die physiologischen Prozesse begleiten" ([95] S. 248). Er behauptet ausdrücklich, „daß die psychologischen Vorstellungen und Selbststellungen als solche keine Zeit erfüllen" (ebd.), und führt zur Begründung dieser Behauptung folgendes aus: „Das bloße Verharren einer Vorstellung genügt nicht, um das Bewußtsein der Dauer zu erwecken; veränderte sich sonst nichts im Bewußtsein, so würde das Bewußtsein am Ende der Zeit genau dasselbe erfahren wie am Anfang, nämlich die Vorstellungsqualität ohne Zeitbeziehung. Erst dadurch, daß bei diesem psychophysischen Andauern Wirkungen entstehen, welche assoziativ die dauernde Vorstellung ergänzen, tritt tatsächlich zu dem Qualitätsbewußtsein ein Zeitbewußtsein hinzu. Diese Assoziationen wirken aber selbst wieder nicht durch ihre Dauer, sondern nur durch ihre Qualität" (S. 252).

Hier ist klar ausgesprochen, daß das Zeitbewußtsein oder das Bewußtsein der Dauer nicht in der Vorstellung (oder Empfindung) selbst begründet ist, sondern daß es hierzu einer auf psychophysischem Gebiete liegenden „Ergänzung" bedarf, welche Ergänzung wiederum nicht zeitlichen, sondern qualitativen Charakter trägt. Münsterberg spricht, ähnlich wie Ebbinghaus[1]), von „temporalen Gestaltqualitäten", durch die wir das Andauern eines Vorgangs oder Eindrucks anschauen. Und zwar sind diese Gestaltqualitäten eben als Qualitäten natürlich nicht teilbar oder summierbar: „Die temporale Gestaltqualität, durch die wir das Andauern des eine Sekunde langen Eindruckes anschauen, ist für den zwei Sekunden dauernden Reiz nicht etwa doppelt vorhanden; vielmehr tritt ein völlig Neues an seine Stelle" (S. 265). Was aber von den temporalen Qualitäten gilt, gilt von allen „psychischen Objekten"; „psychische Objekte sind niemals teilbar, niemals meßbar, niemals quantitativ bestimmbar" (S. 263). „Die Gramme sind in den Kilogrammen enthalten, in der starken Druckempfindung ist die schwache Druckempfindung niemals eingeschlossen, beide sind völlig verschiedene einfache Empfindungen" (S. 264). „Vom psychologischen Standpunkt können wir daher ausnahmslos sagen: niemals erfahren wir zwei Inhalte des psychologischen Bewußtseins, von denen der eine das Vielfache des

---

[1]) Vgl. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I § 37, wo er seinen Begriff der (Zeit-Raum-Bewegungs-)Anschauung entwickelt.

andern ist" (S. 265). Wie die ideale Naturwissenschaft in der Körperwelt nur Quantitäten erkennt, so sieht „die ideale Psychologie im Bewußtseinsinhalt nur Qualitäten" (S. 270).

Was wir bis jetzt über die Frage der Quantifizierung des Psychischen gehört haben, läßt sich etwa folgendermaßen resümieren: Daß wir im Seelenleben so etwas wie Größenunterschiede wahrzunehmen glauben, wird nicht geleugnet; jedoch unterliegen wir bei dieser Wahrnehmung einer doppelten Täuschung: erstens einer Täuschung der inneren Wahrnehmung selbst, welche uns als Größenunterschiede vorspiegelt, was nichts anderes als Unterschiede der Art oder der Qualität sind (Bergson, Münsterberg); zweitens einer Täuschung, richtiger einem Irrtum des reflektierenden Bewußtseins, welches uns als Größenunterschiede seelischer Vorgänge vorspiegelt, was nichts anderes als Größenunterschiede körperlicher Vorgänge sind. Diese beiden Täuschungen hängen insofern aufs innigste zusammen, als wir jener Verwechslung (zwischen Quantität und Qualität) eben immer da unterliegen, wo für das reflektierende Bewußtsein Anlaß zur Verwechslung zwischen quantitativen seelischen und quantitativen körperlichen Unterschieden gegeben ist. Das führt schon rein logisch zu dem Schluß, daß die vermeintlichen Größenunterschiede auf seelischem Gebiet mit Größenunterschieden auf körperlichem Gebiet einhergehen oder von ihnen abhängen müssen, was denn auch empirisch leicht nachgewiesen werden kann. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn einige Autoren, z. B. Ebbinghaus, die Unterscheidung zwischen Qualität und Intensität der Empfindungen auf dieses Abhängigkeitsverhältnis gründen und erklären: „Intensitäten nennt man diejenigen Eigenschaften der Empfindungen, die von quantitativen Veränderungen der objektiven Reize abhängen, Qualitäten die übrigen Eigenschaften" ([30] S. 444)[1]).

Wir fanden ferner jene Verwechslung zwischen quantitativer seelischer und quantitativer körperlicher Veränderung auch zugespitzt zu der Frage, ob man beim Aufheben eines schwereren Gewichts statt von einem Zuwachs der Empfindung nicht besser von einer Empfindung des Zuwachses spräche. Im letzteren Falle wird angenommen, daß nur das physische (oder etwa auch psychophysische = gehirnphysiologische) Geschehen an Intensität wachse, das psychische hingegen dieses Wachsen lediglich registriere durch eine besonders geartete Empfindung. Aber gesetzt auch, daß die Leistung des Psychischen sich darauf beschränkte, Größenunterschiede einfach zu registrieren, so bleibt immer noch, wie wir sahen, das rein psychologische Problem, ob wir das, was das Anwachsen des Gewichts registriert oder konstatiert, überhaupt Empfindung nennen dürfen! Zu der Alternative physisch oder psychisch gesellt sich jetzt die Alternative Empfindung oder (vergleichender) Akt. Während wir vorher frugen, ob nicht etwa nur das Physische sich quantitativ veränderte, das Psychische, die Empfindung, hingegen diese Ver-

[1]) Ebbinghaus' Definition der Intensitäten und Qualitäten ist also keine psychologische, sondern eine psychophysische. Obwohl er rein psychologisch den Unterschied zwischen Intensität und Qualität der Empfindungen nicht zu definieren vermag, wendet er sich — eben wegen jenes Unterschiedes auf psychophysischem Gebiet — gegen die „ungeschickte Form" der Behauptung, „daß die Intensitätsverschiedenheiten der Empfindungen eigentlich auch als qualitative zu betrachten seien" (ebd.).

änderung intensitätslos, d. h. rein qualitativ registrierte, fragen wir jetzt, ob nicht etwa auch die Empfindungen nur Zeichen, Signale seien, die erst wieder durch anders geartete Bewußtseinsvorgänge registriert oder konstatiert werden müssen. Und hier entspringt wieder ein neues Problem: Haben diese besonders gearteten Bewußtseinsvorgänge assoziativen, d. h. in letzter Linie mit den Empfindungen auf einer Ebene liegenden Charakter, oder müssen sie von ihnen begrifflich und tatsächlich völlig unterschieden werden? Da uns dieses letzte Problem in dem nächsten Kapitel immer wieder beschäftigen wird, wollen wir hier noch nicht näher darauf eingehen; weil wir jedoch einer festen Stellung bedürfen, sei schon hier erklärt, daß wir uns der Ansicht derjenigen anschließen, die — gleich Lotze und Bergson und vielen anderen, die wir später kennenlernen werden — sich gezwungen sehen, den Empfindungen eine besondere Art von Bewußtseinsvorgängen gegenüberzustellen, die wir zusammenfassend als Aktbewußtsein bezeichnen. Wir schließen uns hinsichtlich dieser letzteren Alternative (Assoziation oder Akt) also weder an Ebbinghaus und Münsterberg an, noch auch akzeptieren wir jenen vermittelnden Standpunkt, den wir bei James fanden (vgl. p. 63). Wir reduzieren damit also das rein psychologische Problem auf die Alternative Empfindung oder Akt.

Dies wären nun die Präliminarien, die erledigt werden mußten, bevor wir uns an die Psychophysik selbst wagen dürfen. Wie war es möglich, daß man trotz alledem, was wir soeben gehört, eine Zeitlang glauben konnte, das Psychische, dem doch manche den Charakter der Intensität völlig absprechen, gar messen und zwar in ganz bestimmte mathematische Maßformeln einzwängen zu können? Und zweitens, da diese Maßformeln für einen gewissen Umkreis „psychophysischer" Untersuchungen tatsächlich aufrecht erhalten wurden, welche Deutung hat man ihnen seither gegeben?

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, was das Messen eigentlich ist. Von der gewöhnlichen Größenschätzung, bei der es sich immer schon um eine Vergleichung mehrerer Eindrücke oder Erlebnisse handelt, unterscheidet sich das Messen dadurch, daß es genau angibt, „wie oft eine festgesetzte Maßeinheit als Teil in einem Ganzen der Anschauung enthalten ist" (Windelband[144] S. 93). Eine solche Angabe, die immer auf einem Akt des Zählens beruht, ist jedoch nur möglich in einer einzigen Form, nämlich durch Vergleichung von Raumstrecken. Auch die Zeitgrößen messen wir nur durch die Bewegung gleichförmig bewegter Körper, ebenso die Intensitätsgrößen, die Kräfte usw. durch Raumstrecken, „an denen ihre Wirkungen vergleichbar sind, so die Wärme durch die Ausdehnung der Körper u. ä." (Windelband[144]). Und überall ist die Maßeinheit, deren wir bedürfen, willkürlich durch Konvention bestimmt. Also Bestimmung einer Maßeinheit, Enthaltensein der als Maßeinheit festgesetzten Teile in einem Ganzen der Anschauung und Übertragung dieses Zahlenverhältnisses auf Raumstrecken sind die Voraussetzungen der numerischen Größenbestimmung oder des Messens.

Wie aber soll man auf dem Gebiet des Seelischen zu einem Maß oder einer Maßeinheit gelangen, welche sich zu- und wegzählen läßt, welche als Teil in einem Ganzen oder als Ganzes den Teilen gegenüber zu bestimmen ist? „Die Gramme sind in den Kilogrammen enthalten, in der starken

Druckempfindung ist die schwache Druckempfindung niemals eingeschlossen, beide sind völlig verschiedene einfache Empfindungen", hörten wir noch soeben. Hier tritt nun Fechners geistvolle Idee, die Weberschen Beobachtungen über die „eben noch merklichen Unterschiede" zum Maßprinzip (der Empfindungsintensitäten) zu machen, auf den Plan. Auch Fechner weiß sehr gut, „daß nur das Physische dem Maße unmittelbar zugänglich ist" (Elemente der Psychophysik I, S. 9); denn das Maß einer Größe liegt darin, „daß bestimmt werde, wievielmal eine, als Einheit zugrunde gelegte Größe derselben Art darin enthalten sei", und „in diesem Sinne hat die Empfindlichkeit als abstraktes Vermögen so wenig ein Maß, als die abstrakte Kraft" (S. 45). Aber auch für die einzelne Empfindung, die von der Empfindlichkeit als einem Vermögen der Empfindung streng zu unterscheiden ist, haben wir zunächst kein wirkliches Maß; „zunächst und unmittelbar haben wir nur ein Urteil über ein Mehr oder Weniger oder ein Gleich in allen diesen Beziehungen, nicht über ein Wievielmal, was zu einem wahren Maße erfordert wird" (S. 55). Jedoch glaubt Fechner in jenem Urteil wenigstens die Unterlage zu besitzen für ein psychisches Maß, welches prinzipiell auf dasselbe hinauskommt wie das physische, nämlich „auf die Summierung eines Soundsovielmal des Gleichen" (S. 56).

Es gilt also, für unser abschätzendes Urteil über quantitative Gleichheit oder Verschiedenheit von Eindrücken oder Erlebnissen ein Maß zu finden. Wenn man dieses Maß bisher nicht gefunden habe, so liege das, meint Fechner, daran, daß man es immer „im reinen Gebiete des Psychischen" gesucht habe. Freilich kann man jede Größe nur auf eine Maßeinheit ihrer Art beziehen, eine psychische Größe also nur auf eine psychische Maßeinheit; aber anders verhält es sich mit den Maßmitteln und dem Maßverfahren. Hinsichtlich der letzteren genügt es, wenn man es so einrichtet, daß wenigstens eine reine Beziehung auf eine psychische Maßeinheit daraus hervorgeht (S. 57). Da man eine Empfindung niemals so über eine andere legen kann, daß ein Maß der einen durch die andere erwächst, müssen wir etwas anderes heranziehen, „woran die Empfindungen so gut geknüpft sind, als die Ausdehnung der Elle an die Materie der Elle". Dieses Andere aber ist das dem Psychischen „unmittelbar unterliegende" Physische, der physiologische Hirnrindenvorgang, mit Fechners Ausdruck: die „psychophysische Tätigkeit"; aber auch wiederum nicht sie selbst, da sie keiner unmittelbaren Beobachtung unterliegt, sondern der Reiz, „durch welchen sie erregt wird, mit dem sie gesetzlich wächst und abnimmt". Infolgedessen kommt alles an auf die (mathematisch-)funktionale Beziehung zwischen Reiz und Empfindung, sei diese nun die Funktion der direkten Proportionalität, was bekanntlich nicht der Fall ist, oder irgendeine andere, wenn nur „in der Wirklichkeit begründete" Funktion. Die in der Wirklichkeit begründete, d. h. durch das Experiment nachgewiesene mathematische Funktion[1]) zwischen Reiz und Empfindung fand Fechner bereits vor im Weberschen „Gesetz", welches bekanntlich besagt, daß gleiche relative Reizzuwüchse gleichen

[1]) Unter mathematischer Funktion versteht man ein rein quantitatives Abhängigkeitsverhältnis zweier als gleichzeitig variabel gedachter Größen: $y = f(x)$, während die physiologische Funktion die besondere Wirkungsweise eines Vorgangs bezeichnet. Bei Fechner ist immer nur von der mathematischen Funktion die Rede, was wohl zu beachten ist!

Empfindungszuwüchsen entsprechen oder (nach der Ableitung Fechners), daß die Empfindung wächst proportional dem Logarithmus des Reizes.

In dieser logarithmischen Funktion war nun ein bestimmtes mathematisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Reiz und Empfindung gegeben, das zu gestatten schien, einen Maßstab für psychische Intensitäten zu finden. Die relativen Reizzuwüchse waren die Zolle oder Abteilungen des Maßstabes, die ihnen entsprechenden „gleichen Empfindungszuwüchse" die psychische Maßeinheit. M. a. W.: Fechner geht nicht aus von dem Maße der „ganzen" Empfindung und ihrer Beziehung zum ganzen Reize, sondern von der Beziehung zwischen den „elementaren Zuwüchsen, aus welchen Reiz und Empfindung als erwachsen angesehen werden können" (S. 59). Eine psychische Maßeinheit für die ganze Empfindung ist ja auch gar nicht zu finden, wohl aber existiert eine solche für die Empfindungszuwüchse. Sie beruht auf jener allgemeinen Fähigkeit der Beurteilung quantitativer Gleichheit oder Ungleichheit, von der oben (p. 81) die Rede war, im besonderen aber auf der durch die Maßmethoden der Unterschiedsempfindlichkeit auf große Schärfe zu bringenden Beurteilung der Gleichheit von Empfindungsunterschieden oder Empfindungszuwüchsen. Indem er die eben noch merklichen Unterschiede oder Zuwüchse der Empfindungen zur psychischen Maßeinheit, die ihnen „zugehörenden" Reizzuwüchse zum Maßmittel erwählte, glaubte Fechner ein Maßverfahren gefunden zu haben, geeignet, das Psychische ebenso genau zu messen wie das Physische. Es kam darauf hinaus, „jede Empfindung in gleiche Abteilungen, d. s. die gleichen Inkremente, aus denen sie vom Nullzustande an erwächst, zu zerlegen, und die Zahl dieser gleichen Abteilungen als wie durch die Zolle eines Maßstabes durch die Zahl der zugehörigen variabeln Reizzuwüchse bestimmt zu denken, welche die gleichen Empfindungszuwüchse hervorzubringen imstande sind; wie wir ein Stück Zeug messen, indem wir die Zahl der gleichen Abteilungen desselben durch die Zahl der Elle bestimmen, welche sie zu decken vermögen; nur daß statt des Deckens hier das Hervorbringen steht" (S. 60). Zusammenfassend können wir daher mit Sigwart[122] (I, S. 105) sagen: „Indem der eben merkliche Zuwachs der Empfindung als Einheit, der Punkt, von dem aus überhaupt eine eben merkliche Empfindung beginnt, als Nullpunkt gewonnen wird, scheint sich jede Intensität als eine Summe solcher Einheiten in einer bestimmten Zahl ausdrücken zu lassen", m. a. W. es wäre „die Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung als die Summe von nachweisbaren gleichen Einheiten dargestellt".

a) Einwände gegen Fechners Maßeinheit. Stumpf.

Bestünden Fechners Überlegungen zu Recht, so wäre die Quantifizierbarkeit des Psychischen begrifflich und sachlich gelungen und es ginge nicht an, das Psychische als das Nichtquantifizierbare zu bezeichnen. Jedoch die Auffassung, daß wir auf jene Weise mit physischen Maßstäben wirklich Psychisches messen, hat, um mit Ebbinghaus[30] (S. 541) zu reden, niemals einen anderen Vertreter gefunden als ihren Urheber. Trotzdem hat der Geist, der uns aus Fechners Werken über die Psychophysik entgegenleuchtet, nicht umsonst gewirkt. Der heiße Kampf, der nun um die psychophysischen Grundfragen entbrannte, hat die Psycho-

logie und das psychologische Interesse mächtig gefördert. Wir können hier auf die ins Ungemessene angewachsene Literatur über Psychophysik nicht näher eingehen und wollen nur zwei Gruppen von Einwänden hervorheben. Die erste betrifft die psychische Maßeinheit, ist also rein psychologischer Art; die zweite betrifft den physischen Maßstab und sein Verhältnis zum Psychischen, ist also psycho-physischer Art.

Was die Einwände gegen die Verwendung der eben noch merklichen Empfindungszuwächse als Maßeinheit anlangt, so wollen wir hier von allen empirischen Einwänden (dem Vorkommen von individuellen Differenzen, von Differenzen innerhalb der Intensitätsskala beim gleichen Individuum, dem Einfluß der Übung, der Aufmerksamkeit, der Erinnerungsfähigkeit, der Zeit, der Beschränktheit des Anwendungsgebietes usw.) absehen und uns auf die begrifflichen Einwände beschränken, weil sie am ehesten geeignet sind, unsere Einsicht in den Problemgehalt der allgemeinen Psychologie zu vertiefen. Da erhebt sich zuerst die Frage, ob und inwiefern denn der eben merkliche Empfindungszuwachs etwas schlechthin Gegebenes und Unveränderliches ist. Was messen wir denn eigentlich, wenn wir die „Strecke" zwischen dem Nullpunkt einer Empfindung und ihrem eben merklichen Zuwachs messen, oder wenn wir den eben merklichen Unterschied zwischen zwei Empfindungen messen? Messen wir damit wirkliche Unterschiede der Empfindungen oder nur etwa unsere Fähigkeit, Empfindungsunterschiede ihrer Stärke nach zu unterscheiden? Und zweitens, sind die gefundenen Unterschiede selbst wieder Empfindungen oder etwas ganz anderes? Daran schließt sich weiterhin eine Flut von Fragen, deren Beantwortung wir hier nur andeuten können.

Schon Fechner[35] (II, S. 560) selbst unterschied, wenn auch, wie er selbst zugibt, erst infolge schwerster und ihn die längste Zeit verwirrender Unklarheiten, zwischen Empfindungsunterschieden und empfundenen, d. h. ins Bewußtsein tretenden oder bemerkten Unterschieden (S. 82f.). Er warnte davor, Empfindung eines Unterschiedes mit dem Unterschied von Empfindungen zu identifizieren. „Im allgemeinen . . . ist der Unterschied festzuhalten zwischen Unterschieden, welche zwischen Empfindungen bestehen, ohne als Unterschiede aufgefaßt zu werden, und solchen, welche wirklich als Unterschiede ins Bewußtsein treten" (S. 83). Wichtig aber ist, daß für ihn auch die empfundenen Unterschiede Empfindungen sind, „Empfindungen von Unterschieden", gelegentlich auch Kontrastempfindungen genannt.

Was wir nun durch die bezüglichen Reizunterschiede direkt messen, das sind doch, wie leicht zugegeben werden wird, nur die merklichen oder „empfundenen" Unterschiede, nicht aber die Empfindungsunterschiede selbst. Insofern kann mit Recht der Zweifel geäußert werden, den — soweit wir sehen — Brentano[17] (S. 88) zuerst aussprach, ob wir die gleich merklichen Zuwüchse oder Unterschiede der Empfindungen ohne weiteres auch als gleiche Unterschiede der Empfindungen selbst auffassen dürfen; in Wahrheit sei es keineswegs von vornherein einleuchtend, daß jeder eben merkliche Zuwachs der Empfindung gleich, sondern nur, daß er gleich merklich sei; es bliebe daher nur zu untersuchen, welches Größenverhältnis zwischen gleich merklichen Zuwüchsen der Empfindung bestünde. Diese ganze Kontroverse zeigt nun mit Deutlichkeit, daß wir in den eben merklichen Zuwüchsen durchaus keine sichere

Maßeinheit für die Intensität der Empfindungen besitzen, daß vielmehr hier noch ein Faktor dazwischentritt, den wir als „das Empfinden", das Bemerken, Auffassen der Empfindungen oder, passiv ausgedrückt, als das Ins-Bewußtseintreten derselben bezeichnen können. Nur wenn das Maß des Bewußtwerdens ohne weiteres das Maß des seelischen Vorgangs selbst wäre, könnten wir diesen Faktor eliminieren.

Faßt man das, was wir als Unterschied der Empfindungen erkennen, wiederum als Empfindung auf, wie Fechner es tut, so bleibt man immerhin auf ein und demselben Gebiet, d. h. man mißt dann tatsächlich nur Empfindungsmaterial; man mißt dann die Empfindungen durch ihren unterschiedlichen Empfindungsgehalt, wenn man so sagen darf. Nun geht es aber keineswegs an, den empfundenen oder bemerkten Unterschied wiederum Unterschiedempfindung zu nennen. „Der Unterschied zweier Helligkeiten kommt uns nicht als eine dritte Empfindung zum Bewußtsein, so wenig als der Unterschied zweier Farben selbst wieder eine Farbe ist", erklärt Sigwart[122] (I, S. 106) klar und präzis. Darauf sind wir ja durch Lotzes Ausführungen über die Mischfarben u. a. (vgl. p. 51) bereits hingewiesen worden. Was für die qualitative Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der Empfindungen gilt, gilt auch für die quantitativen Verhältnisse. Das intensive Mehr oder Minder zweier Empfindungen, also die merkliche Differenz zweier Empfindungsstärken, kann nicht als „Empfindung von einem gewissen Intensitätsmaß" betrachtet werden; denn „die Differenz zwischen einem dunkleren und einem helleren Grau ist nicht selbst grau, wie die Differenz zweier Linien eine Linie ist" (Sigwart); diese Differenz ist überhaupt nichts Gegebenes (auch innerhalb der Intensitätsskala der Empfindungen sich durchaus nichts Gleichbleibendes), wie ein bestimmtes Raummaß, sondern sie ist jeweils abhängig von einem Urteil über die quantitativen Beziehungen zweier Empfindungen, und was wir durch den Empfindungszuwachs messen, ist daher gar nichts Empfindungsmäßiges, sondern etwas rein Urteilsmäßiges, d. h. etwas in das Gebiet der Urteilsfunktion oder des Aktbewußtseins Gehöriges (denn Urteile sind Akte). Mit dem Wert, der für den eben merklichen Empfindungszuwachs gefunden wird, messen wir daher „eigentlich nur unsere Fähigkeit, durch dieses vergleichende Urteil zwei Empfindungen ihrer Stärke nach zu unterscheiden" (Sigwart[122] I, S. 105). Ebenso haben Brentano, Lotze, Wundt, Stumpf ausdrücklich erklärt, daß das, was in den psychophysischen Versuchen direkt gemessen wird, nicht die Unterschiedsempfindlichkeit, sondern die Unterscheidungsfähigkeit ist.

Wir sehen so, daß gerade die psychophysischen Untersuchungen, die zuerst geeignet erschienen, unsere Behauptung von der Nichtquantifizierbarkeit des Psychischen zu erschüttern, die Möglichkeit der Quantifizierung derselben in immer weitere Ferne rücken lassen. Wenn wir nun ferner daran erinnern, daß uns Empfindungen überhaupt nie isoliert gegeben sind, sondern daß sie, wie James es so drastisch dargestellt hat, immer abhängen von dem Zusammenhang, in dem sie auftreten, und wenn wir überdies der hiermit in Verbindung stehenden Lehre von der Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen gedenken, so werden wir erst recht wieder skeptisch, ob das, was in der Psychophysik exakt gemessen wird, überhaupt etwas Psychisches sei.

Zunächst jedoch befinden wir uns immer noch auf dem Feld der Beziehungen zwischen Empfindung und Urteil (oder Empfindung und

Akt), zu welcher Alternative das ursprüngliche psychophysische Thema: Reiz und Empfindung, im Laufe seiner historischen Entwicklung sich immer mehr umgewandelt hat. Diese Umwandlung hat besonders klaren Ausdruck gefunden in STUMPFS Tonpsychologie, weswegen wir auf dieses in der Geschichte der neueren Psychologie so bedeutsame Werk noch näher einzugehen haben.

„Wenn wir eine Empfindung als den Ton a oder als Terz von f bezeichnen, so drücken wir damit ein Sinnesurteil aus, d. h. ein auf sinnliche Erscheinungen bezügliches und durch sie hervorgerufenes Urteil", so lautet der erste Satz des ganzen Werkes (I, S. 3). Dieses Urteil entspringt durchaus nicht immer „aus Überlegung, wird auch nicht immer in der Sprache, nicht einmal im innerlichen Sprechen, fixiert" (S. 4). Es handelt sich vielmehr um den ganz elementaren Vorgang der Beurteilung, wofür man auch sagen kann: Auffassung, also um das, was man sonst mit dem „barbarischen" Ausdruck Apperzeption bezeichnet (S. 5). Wir sehen also schon hier, daß es sich bei der ganzen Kontroverse um das Thema Perzeption-Apperzeption oder, was dasselbe sagt, Präsentation und Repräsentation handelt. Auf der Anerkennung der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Urteilsfunktion im psychischen Leben beruht nun die Lehre von der Relativität der Empfindungen, die wir von Anfang an vertreten haben und die FECHNER selbst (In Sachen der Psychophysik, S. 113 f.) als die Differenzansicht der Empfindungen bezeichnet (S. 7); es handelt sich hier um die Lehre, „daß das Vorhandensein einer Empfindung im Bewußtsein fast ausnahmslos mit gewissen Urteilen über ihr Verhältnis zu andern Vorstellungen verbunden ist", womit zusammenhängt, „daß diese Urteile, Auffassungen, Apperzeptionen den Inhalt der Empfindung wenn nicht verändern, doch mit einem andern, nicht empfundenen verwechseln können" (S. 22).

Man sieht, daß hier Empfindung und Urteil oder genauer Inhalt der Sinnesempfindung und Urteilsfunktion einander wieder scharf gegenübergestellt werden, was notwendig zu einem psychologischen und erkenntnistheoretischen Dualismus führt. Wir werden von diesem Dualismus und seiner Überwindung in den nächsten Kapiteln, insbesondere aber unter der Rubrik Inhalt und Akt (p. 173 ff.) zu handeln haben. Jedenfalls wird hier (bei STUMPF) der Empfindung trotz ihres „relativen" Charakters sachlich und begrifflich ihre Selbständigkeit belassen, getreu dem Grundsatz der Logik, daß niemals aus der Unterscheidung der Inhalt des Unterschiedenen entspringt, sondern daß das, was jedes der beiden zu vergleichenden Glieder für sich ist, vor der Unterscheidung dem Bewußtsein klar sein muß (LOTZE).

Infolge dieser Trennung läuft die experimentelle Psychologie für STUMPF auf eine Untersuchung der Sinnesurteile hinaus, und seine erste Frage muß daher die nach der Zuverlässigkeit dieser Urteile sein (§ 2). Er unterscheidet dabei die objektive Zuverlässigkeit, welche die richtige Deutung der Empfindungen auf äußere Objekte oder Reize betrifft, von der subjektiven Zuverlässigkeit, welche sich auf die richtige Auffassung der Empfindungen als solcher bezieht (S. 23 und 31). Für die Störungen der ersteren mag das Beispiel der Halluzinationen dienen, wo wir äußere Objekte wahrzunehmen glauben, die nicht wirklich vorhanden sind, für die Unzuverlässigkeit der letzteren das Beispiel, daß wir c einmal für d, das anderemal richtig für c halten, wobei nicht die Empfindung eine andere ist (dieselbe Wellenzahl ruft vielmehr in uns denselben Ton hervor), sondern das Urteil über die Empfindung (S. 31). Insbesondere aber schwankt die subjektive Zuverlässigkeit je nach dem Grad der Ansprechbarkeit. Wer sagt uns, „daß durch graduelle Steigerung der Ansprechbarkeit uns alle und jede Differenz der Empfindungen müßte erkennbar werden? Die bemerkbaren Differenzen werden dadurch wohl immer kleiner, sie verschwinden aber nicht". Ja wir wissen nicht einmal, „ob das erreichbare Maximum der Ansprechbarkeit für alle Fälle das nämliche ist". Auch dann, wenn uns bei höchster Aufmerksamkeit die Gleichheit zweier Empfindungen oder die Reinheit eines Intervalls einzutreten scheint, täuschen wir uns noch, da es absolut gleiche Empfindungen, absolut reine Intervalle nicht gibt. Daraus und aus gewichtigen anderen Argumenten folgt: „Es gibt also nicht bloß eine Schwelle, welche der Reizunterschied überschreiten muß, um Empfindungsunterschiede zu erregen, sondern auch eine Schwelle, die der Empfindungsunterschied überschreiten muß, um merklich zu werden. Die letztere kann gegenüber der Empfindungsschwelle als Urteilsschwelle, hier speziell Unterscheidungs- (Reinheits-)schwelle bezeichnet werden. Sie ist offenbar viel variabler als jene."

Ob man solche unbemerkte Empfindungsdifferenzen unbewußte nennen will oder nicht, hängt von der Definition des Bewußtseins ab. „Da irgendwo auch unter günstigsten Umständen eine Grenze der Merklichkeit des Unterschiedes eintreten wird, so ist von da ab in den Urteilen ein unauflöslicher Irrtum vorhanden" (S. 34).

Alle Messung nun der objektiven Zuverlässigkeit, also der Zuverlässigkeit der Beurteilung unserer Empfindungen als Zeichen äußerer Objekte (Reize), lehrt nichts über das Verhältnis von Reiz und Empfindung, wie man fälschlicherweise lange Zeit annahm, vielmehr geben die Resultate der „psychophysischen" Versuchsreihen an, „wie groß der Unterschied oder welches das Verhältnis zweier Reize sein muß, um Urteile von einem bestimmten Grade der Wahrscheinlichkeit (I. Kl.) oder der Genauigkeit (II. Kl.) unter bestimmten Umständen, z. B. in einer bestimmten Tonlage bei einem bestimmten Individuum, hervorzurufen" (S. 43). Wir sehen auch hier, daß dabei nicht etwa die Empfindung gemessen wird, auch nicht der urteilende Akt selbst, sondern die Fähigkeit, überhaupt ein Urteil abgeben zu können, m. a. W. die Unterscheidungsfähigkeit.

Was aber die Messung der subjektiven Zuverlässigkeit angeht, so kommt sie gar nicht in Betracht, da es keinen Sinn hat, „einen Komplex sehr veränderlicher Faktoren (Übung, Wahrhaftigkeit, Selbsttäuschung) als Ganzes zu messen" (S. 46). „Eine im strengen Sinn mathematische Formulierung bleibt [hier] sogar sicher unmöglich" (ebd.).

Die Messung der Empfindlichkeit nun kann sich nur auf die Aussagen des Individuums stützen und setzt daher Kenntnis der subjektiven Zuverlässigkeit voraus; diese Aussagen sind aber nicht von den Empfindungen, sondern von der Auffassung derselben durch die betreffenden Individuen diktiert. „Die Empfindlichkeit selbst ist gegeben, wenn von der allein direkt meßbaren objektiven Zuverlässigkeit das abgezogen wird, was auf Rechnung der subjektiven Zuverlässigkeit kommt" (S. 49). Auch hieraus geht hervor, daß die Unterschiedsempfindlichkeit niemals direkt gemessen werden kann.

Stumpf resümiert dann das Verhältnis seiner Auffassung zu derjenigen der Psychophysik, „wie sie von Fechner ruhmvoll begründet wurde", folgendermaßen: „Diese stellte sich zur Aufgabe, die Beziehung zwischen Reiz und Empfindung zu messen; die Mittel dazu waren und mußten sein gewisse Urteile. Es wurde also zunächst stets und notwendig dasjenige gemessen, was wir als objektive Zuverlässigkeit bezeichnen. Die Verschiedenheiten der subjektiven Zuverlässigkeit mußten als störende Umstände betrachtet und möglichst unschädlich gemacht werden. Indem wir nun von der objektiven Zuverlässigkeit ausgehen und die Reize zunächst nur als Mittel betrachten, dieselbe zu messen, vindizieren wir ihr ein selbständiges Interesse, noch mehr aber der subjektiven Zuverlässigkeit; während die Messung der Empfindlichkeit oder der Beziehung zwischen Reiz und Empfindung ein Restproblem bildet, dessen Lösbarkeit gänzlich durch die der vorher genannten Probleme bedingt ist. In Wirklichkeit gingen die Untersuchungen, wie sie mußten, von Anfang an diesen Gang; nur haben die ‚störenden' subjektiven Umstände mit Recht mehr und mehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und das Restproblem ist in weitere Ferne gerückt als es anfänglich schien" (S. 53). „Die Psychophysik tritt so ihrem ganzen Inhalte nach als ein Kapitel und zwar, was den Lauf der Forschung betrifft, als das letzte, in eine messende Urteilslehre ein" (S. 54).

b) Einwände gegen Fechners Maßstab. Ebbinghaus, G. E. Müller, Elsas, Sigwart, Wundt.

Hatten die bisherigen Einwände der Verwertung der eben merklichen Empfindungszuwüchse als psychische Maßeinheit gegolten, so gelten die nun folgenden der Beziehung zwischen physischem Maßstab und psychischem Geschehen, also der Grundvoraussetzung der ganzen

Psychophysik überhaupt. Und zwar handelt es sich hier nicht um die Anzweiflung des Wie dieser Beziehung, also z. B. um die Frage, ob die logarithmische Maßgleichung von Fechner zu Recht oder „irrtümlich" aus der Differentialformel abgeleitet sei[1]), sondern es handelt sich um die Anzweiflung der Fechnerschen Grundidee überhaupt. Diese Idee bestand darin, daß wir in der funktionalen Beziehung zwischen Reiz und Empfindung ein psychophysisches Fundamentalgesetz und damit eine „Brücke" zwischen materiellem und geistigem Dasein zu erblicken hätten. Fechner glaubte, in dem direkt meßbaren Reiz einen physischen Maßstab für eine solche Brücke gefunden zu haben, während es für seine Gegner feststeht, „daß überhaupt kein physisches Holz für eine psychophysische Brücke gefunden werden kann" (Elsas[31] S. 71). Da diese Einwände bekannter sind als die gegen die psychische Maßeinheit gerichteten, und da sie außerdem die Psychologie nur in einer ihrer Fassungen, nämlich in der rein psychologischen Deutung des Weberschen Gesetzes, interessieren, können wir uns hier kurz fassen.

Das Grundproblem der Theorie des Weber-Fechnerschen Gesetzes besteht in der Frage, wo, an welcher Stelle zwischen Reiz und Empfindung eigentlich die durch den Logarithmus gekennzeichnete Einschränkung der Reizwirkung ihren Sitz habe oder m. a. W., bei welchem „Übergang" die Umwandlung der geometrischen Progression in eine arithmetrische stattfinde. Denn, wie wir wissen, handelt es sich bei dem so einfach lautenden Thema „Reiz und Empfindung" um einen Übergang zunächst von einem rein physikalischen Geschehen („Reiz") zu einem physiologischen in den nervösen Aufnahmeapparaten der Sinnesorgane, in den peripheren Nerven und im Zentralnervensystem, sodann von diesem physiologischen Geschehen, insbesondere der Hirnrindenerregung, zu dem psychischen Geschehen, und selbst innerhalb dieser letzteren lernten wir wieder unterscheiden zwischen der Sinnesempfindung und dem sie auffassenden Urteil oder Akt. Da wir es also mit mehreren Übergängen zu tun haben, spitzt sich die Frage noch genauer ausgedrückt dahin zu, an welchem Übergang direkte Proportionalität, an welchem aber die durch die logarithmische Maßformel ausgedrückte mathematische Beziehung anzunehmen sei. Für Fechner stand es fest, daß die letztere auf die Beziehung zwischen psychophysischer (= Hirnrinden-)Tätigkeit und Empfindung zutreffe, während zwischen psychophysischer Tätigkeit und Reiz, also zwischen dem physiologischen und physikalischen Vorgang, direkte Proportionalität herrsche. Und zwar wird diese Proportionalität zwischen Reiz und psychophysischer Tätigkeit zugestanden als zwischen Ursache und Wirkung, während zwischen psychophysischer Tätigkeit und Empfindung kein Kausalnexus, sondern Simultanbeziehung herrsche; hier handelt es sich um eine rein quantitative, mathematisch-funktionale Abhängigkeit in dem Sinne, wie etwa die Fläche eines Dreiecks eine Funktion seiner Grundlinie und seiner Höhe genannt wird. „Allgemein nennen wir das Psychische Funktion des Physischen, davon abhängig und umgekehrt, insofern eine derartige konstante oder gesetzliche Beziehung zwischen beiden besteht, daß von dem Dasein und den Veränderungen des Einen auf die des Anderen

[1]) Vgl. hierzu Elsas, Über die Psychophysik. Physikalisch-erkenntnistheoretische Betrachtungen. Marburg 1886.

geschlossen werden kann" ([35] I, S. 8). „Die Frage nach der Natur der psychophysischen Tätigkeit, d. i. nach Substrat und Form derselben, wird vom Anfange herein dahingestellt, und keine Voraussetzungen darüber gemacht" (S. 10). Daß es sich bei dieser funktionalen Abhängigkeit gerade um die im Weberschen Gesetz enthaltene handelt, erklärt Fechner sich aus der Erscheinung der „Schwelle" und den Tatsachen, die zur Annahme von unbewußtem Seelenleben führen. Nur unter der Voraussetzung der logarithmischen Maßformel, welche die Eigenschaft hat, für den Reizwert 1 den Empfindungswert 0 zu liefern, nur unter dieser Voraussetzung vermag er sich nämlich zu erklären, daß nervöse Vorgänge existieren können, „denen im Bewußtsein nichts entspricht". Wir sehen, wie viele schwerwiegende Annahmen die Ansicht Fechners stützen müssen.

Neben dieser psychophysischen Deutung des Weberschen Gesetzes ist heute wohl am verbreitetsten die physiologische Deutung, welche behauptet, daß die Umwandlung der geometrischen in eine arithmetrische Progression entweder „bereits bei der Übertragung der äußeren Reize auf die nervösen Elemente der Sinnesorgane" (Ebbinghaus u. a.) oder sonst irgendwo auf dem Wege zwischen äußerem Reiz und Hirnprozeß ihre Stelle habe, während psychophysische Tätigkeit und Empfindung einander direkt proportional gehen sollen (G. E. Müller). Dabei wird darauf hingewiesen, daß diese Auffassung des Geistigen als einer „einfachen Spiegelung" des Nervösen im Grunde die einzig mögliche sei, wenn man, wie Fechner, auf dem Boden der Identitätsansicht für das Verhältnis von Leib und Seele stehe.

Noch weiter geht diejenige Ansicht, die überhaupt nur eine äußere Psychophysik (das Verhältnis zwischen Reiz und „psychophysischer" Tätigkeit betreffend) anerkennt, von irgendwelchen gesetzmäßigen Beziehungen zwischen physiologischem Geschehen (Nerven- oder Hirnvorgang) und Seele aber nichts wissen will. Wir finden sie am präzisesten ausgedrückt bei dem Physiker Elsas, der sich insbesondere auf Cohen („Kants Kritik der Erfahrung") stützt.

Ausgehend von der Überzeugung, daß der gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen nur deswegen die bedingungslose allgemeine Geltung des Naturgesetzlichen hat, weil wir die kausale Bedingtheit durch mathematische Funktionen ausdrücken können, und weil es keine andere Realität gibt als diejenige der intensiven Größe; ausgehend von dieser Überzeugung wird jetzt erklärt, die Empfindung sei überhaupt kein Objekt „wissenschaftlicher", i. e. naturwissenschaftlicher Erkenntnis; sie gehöre nicht zur Natur, habe für den mathematischen Physiker keine Realität, lasse sich nicht wie ein Quantum mathematisch behandeln. Der Terminus Empfindung bezeichne eine andere „Ansicht der Erscheinungen" als der Terminus Naturerkenntnis. „Mathematische Psychologie, Psychophysik und physiologische Psychologie — drei widersinnige Bezeichnungen! Mathematik kann nicht weiter angewendet werden, als die Begriffe Bewegung und Kraft Anwendung finden; die Physik hört auf, wo die Kausalität aufhört zu herrschen, und die Physiologie hat nichts mehr zu tun, wenn sie den Organismus bis zu Ende durchmessen hat" (Elsas [31] S. 70). Nur auf diese Weise schärfster Trennung wird, so scheint uns, der Weg frei für Psychologie.

Interessant ist nun noch die sog. psychologische Deutung des Weberschen Gesetzes, weil sie uns auf die Trennung der Unterschieds-

empfindlichkeit und Unterscheidungsfähigkeit und damit also von Empfindung und Akt zurückführt. So hält es z. B. Sigwart[122] (I, S. 574) für „die wahrscheinlichste Lösung, daß wir in den Bedingungen der subjektiven Beurteilung von Unterschieden der Empfindungsstärke den Grund zu suchen haben, warum bei größerer schon vorhandener Intensität ein stärkerer Zuwachs des Reizes erforderlich ist, um uns zu dem Urteil zu befähigen, daß die zweite Empfindung stärker sei als die erste". Am bekanntesten aber ist diese psychologische Auffassung des Weberschen Gesetzes geworden durch Wundt. Auch Wundt verlegt die Stelle der Umwandlung der geometrischen in die arithmetische Progression in das innerpsychische Gebiet, in die „Bedingungen der subjektiven Beurteilung von Unterschieden der Empfindungsstärke". Diese subjektive Beurteilung ist nach seiner Nomenklatur eine „Funktion der Apperzeption", und zwar in Gestalt beziehender und vergleichender „Tätigkeit" des Bewußtseins. Wundt unterscheidet bekanntlich innerhalb des seelischen Geschehens die psychischen Elemente (Empfindungen und einfache Gefühle) und psychischen Gebilde (Vorstellungen, zusammengesetzte Gefühle und Affekte) einerseits, und die assoziativen und apperzeptiven Verbindungen andererseits. Alle diese seelischen Bestandteile und Vorgänge hängen aufs innigste zusammen. So „ruhen" auch die Apperzeptionsverbindungen ganz und gar auf den Assoziationen, doch lassen sie sich als aktive, d. h. unmittelbar unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustandekommende Verbindungen, keineswegs auf jene passiven Erlebnisse der Assoziation zurückführen. Die Eigenschaft der Größe kommt nun jedem psychischen Element und jedem psychischen Gebilde zu, und zwar im allgemeinen sowohl als Intensität als auch als Qualität, ferner als extensiver (räumlicher und zeitlicher) Wert und eventuell noch als Klarheitsgrad; die Größenbestimmung hingegen ist „nur mittels der apperzeptiven Funktion der Vergleichung möglich". Und zwar gibt es für diese psychische Vergleichung keine absoluten Maßstäbe, sondern, infolge des fließenden Charakters der psychischen Gebilde, ist „jede Größenvergleichung ein zunächst für sich alleinstehender und daher bloß relativ gültiger Vorgang". Das Webersche Gesetz nun „ist ohne weiteres verständlich, wenn wir es als ein Gesetz der apperzeptiven Vergleichung auffassen. Denn unter dieser Voraussetzung hat es offenbar die Bedeutung, daß psychische Größen nur nach ihrem relativen Wert verglichen werden können". Das Webersche Gesetz wird demnach als ein „allgemeines Gesetz der Relativität psychischer Größen" aufgefaßt. Als solches setzt es voraus, daß die psychischen Größen selbst, welche der Vergleichung unterworfen werden, innerhalb der Grenzen seiner Gültigkeit „den sie bedingenden Reizen proportional wachsen" (vgl. Grundriß III, § 17 A). Wundt nimmt also an, daß zwischen äußerem Reiz, Nerven- und Hirnvorgang und Empfindung direkte Proportionalität herrscht, wenn auch die Richtigkeit dieser Voraussetzung wegen der Schwierigkeit, die Nerven- und Sinneserregungen exakt zu messen, noch nicht habe nachgewiesen werden können. Dem Weberschen Gesetz hingegen gibt er eine neue Formel, welche, „der wahrscheinlichsten Bedeutung desselben entsprechend", nur psychische Größen enthält, nämlich die „Unterschiedsschwelle" (den minimalen oder eben merklichen Unterschied) der Empfindungen einerseits, die apperzeptive Vergleichungsfunktion anderseits (S. 317).

Die Einwendungen, die gegen diese psychologische Deutung des Weberschen Gesetzes zu erheben sind, mag man in den Lehrbüchern (z. B. bei Ebbinghaus[30] S. 542f.) nachlesen. Wir begnügen uns damit, nochmals darauf hinzuweisen, daß gerade die Versuche, das Psychische zu quantifizieren, die Unmöglichkeit der Quantifizierung und die Gründe für diese Unmöglichkeit am eindringlichsten klarlegen. Sie zeigen mit derjenigen logischen Schärfe, die sich gerade aus dem Mißglücken eines ernsthaften wissenschaftlichen Unternehmens zu ergeben pflegt, erstens, daß „kein physisches Holz für eine psychophysische Brücke gefunden werden kann", womit die einzige Möglichkeit einer exakten Messung des Psychischen dahinfällt, zweitens aber, daß wir „innerhalb" des Psychischen selbst zu unterscheiden haben zwischen dem Maß des Bewußtwerdens (= Aufgefaßt-, Bemerkt-, Apperzipiertwerden) und dem Maß des „bewußten" Vorgangs selbst oder, um weiter mit Sigwart[122] (II, S. 204) zu reden, zwischen der Funktion, durch die etwas bewußt wird und dem, was bewußt wird. Die weitere wissenschaftliche Begründung dieser Unterscheidung wird uns im nächsten Kapitel noch eingehend beschäftigen; vorher haben wir uns aber der letzten und einschneidendsten „sachlichen Eigentümlichkeit" des Psychischen zuzuwenden, auf die wir gerade durch das Scheitern der Quantifikationsversuche des Psychischen erst recht deutlich hingewiesen worden sind.

VI. Das Psychische als das Nichtobjektivierbare.

Man ist noch weiter gegangen! Man hat nicht nur eine Psychologie verlangt, welche die inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens umfassen, das Schöpferische, Organische, Freie daran betonen, seine Einheit und seinen Zusammenhang wahren sollte, wobei doch immerhin etwas als Objekt gedacht, genannt, beschrieben wurde; man ist noch weiter gegangen, indem man der Psychologie, sofern sie das Psychische wirklich „treffen" wolle, verbot, überhaupt etwas als Objekt zu setzen, überhaupt etwas zu „objektivieren". Dieser Auffassung sind wir bereits begegnet; schon da, wo gegen die Verwechslung der Vorstellung oder Empfindung mit dem Gegenstand, den sie bezeichnet oder der sie hervorruft, polemisiert wird (James, Bergson), beginnt man sich von der Auffassung seelischer Objekte freizumachen. Wir sahen Bergson darauf hinweisen, wie und warum sich die Bewußtseinsvorgänge allmählich in Objekte oder Dinge umwandeln oder „exteriorisieren", während doch im Grunde hier von gar keinen Dingen die Rede sein könne, sondern nur von einem Fortschreiten. Wir hörten ihn ferner betonen, daß es gar nicht nötig sei, mehrere Bewußtseinsvorgänge zu assoziieren, um das Ich zu rekonstituieren, da es ja in jedem einzelnen völlig enthalten sei. Jeder Bewußtseinsvorgang ist ein „Akt", dessen Schöpfer das Ich allein ist. Diesen Akt, dieses Werden, Sichbilden gilt es zu untersuchen, nicht das durch den Akt Gewordene. Man muß unterscheiden zwischen dem, an das man denkt und dem, das man zu einem Ding erhebt, nachdem man daran gedacht hat. Mit alldem sehen wir schon die Wendung vom „Objektivieren" ins „Subjektivieren" vollzogen. Hier ist nun die Grenze, wo die „Natur"wissenschaft aufhört und eine von Grund aus andere Wissenschaft beginnt; denn was bleibt dem Naturforscher noch übrig, wenn man ihm die Grundlage des naturwissenschaftlichen Forschens, nämlich „Objekte zu setzen", entzieht?

Psychologie, so wird er meinen, habe doch, gerade in neuerer Zeit, immer eine Erfahrungswissenschaft sein wollen. Erfahrung aber, kann er mit Kant[67] (S. 166) sagen, „ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt". Verbietet man der Psychologie, durch Wahrnehmung ein Objekt zu bestimmen, so wird sie also keine Erfahrungswissenschaft mehr sein können[1]). Ist sie aber keine Erfahrungswissenschaft, so kann sie auch keine Wissenschaft von der Natur sein, von etwas, das wir zur „Natur" zu rechnen gewohnt sind; somit kann sie auch keine Gesetze, keinen „Zusammenhang der Erscheinungen" konstatieren; denn die Begriffe Natur, „Gesetz", Erfahrung hängen aufs engste miteinander zusammen. „Unter Natur (im empirischen Verstande)", so hörten wir schon einmal, „verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittels der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden" (Kant[66] S. 216). Hören wir noch Natorp[93] (S. 113): „Natur: so nennen wir die Einheit des unter Zeitbezug Erfahrenen und überhaupt Erfahrbaren, wie sie durch das Instrument des Gesetzes, und zwar des die Ordnung des Geschehens in der einzigen Zeit und dem einzigen Raum bestimmenden, also des Kausalgesetzes, konstruiert wird."

Wir haben nun im Verlaufe unserer Umschau schon mehrfach Ansätze gefunden, die auf die Notwendigkeit der Trennung des Psychischen von dem Begriff „Natur" mit aller Klarheit hinwiesen. Schon Humboldt sprach von der Unverkennbarkeit der Tatsache, daß die „Wirkung des Genies und der tiefen Leidenschaft einer von dem mechanischen Naturganzen verschiedenen Ordnung der Dinge angehört". Bei Münsterberg fanden wir dann im Anschluß an die Definition des Psychischen als des Nicht-Identifizierbaren dessen klare logische Ausscheidung aus dem Begriff der Natur; dort war das Psychische ja gerade der Rest, der übrig bleibt nach Abzug der Natur (i. e. des Identifizierbaren und kausal Zusammenhängenden). In den vorangehenden Abschnitten haben wir ferner gesehen, daß man dem Psychischen jeden Quantitätscharakter, die zeitliche Kontinuität, und damit wiederum die gesetzliche Notwendigkeit im Ablauf seines Geschehens abspricht, auch insofern wieder von dem Begriff der Natur sich entfernend.

a) P. Natorp.

Derjenige nun, der die Loslösung des Psychischen aus dem Begriff der „Natur" neuerdings am eindringlichsten und auf der breitesten Basis vollzogen, und der die Methode der „Psychologie" geradezu diametral derjenigen der Naturwissenschaft gegenübergestellt hat, ist Natorp. Das Buch, in dem er diesen Weg durchschreitet, ist seine Allgemeine Psychologie (Erster und bisher einziger Band, 1912).

In seiner Einleitung in die Psychologie (1888) hatte Natorp als Problem

[1]) Vgl. auch Rickert[104]: „Könnten wir nämlich nur unsern Körper und nicht auch unser Seelenleben zu einem perceptum, zu einem Objekte machen oder es objektivieren, so würde es auch keine empirische Wissenschaft von ihm geben. Auf der Möglichkeit einer Scheidung des Seelischen selbst in percipiens-perceptum beruht die Möglichkeit einer empirischen Psychologie" (S. 136).

der Psychologie bezeichnet „die Darstellung des Bewußtseinsinhaltes im ‚jedesmaligen' Bewußtsein, d. h. für das jedesmalige Subjekt im jedesmal in Betracht gezogenen Erlebnisakt", eine Problemstellung, die wir auch bei Bergson, James, Münsterberg u. a. fanden. Diese Betonung des Subjektiven durch Hervorhebung des einzelnen Subjekts nicht nur, sondern auch des einzelnen Subjektaktes, wurde von Natorp aber späterhin immer noch als „keinesfalls hinreichend radikal" befunden; denn die Betrachtung bleibt so immer noch „halb im Problemzusammenhange der objektivierenden Erkenntnis", d. h. der Naturwissenschaft. Wenn man das Problem so faßt, wie es in der „Einleitung" geschah, so legt man immer noch das „biologische" Individuum, dann den Verlauf eines Lebensprozesses eines solchen, „so wie er in objektiver Erkenntnis sich ergibt", zugrunde; wir lassen dann „nur an einer bestimmten Stelle des (als Ganzes schon vorausgesetzten) objektiven Zusammenhanges, dennoch als ein gänzlich Neues, Heterogenes das jedesmalige Bewußtsein des jedesmaligen Subjekts" auftreten (S. 63). Natorp verkennt nicht, daß eine solche „Eingliederung der Subjektivität in den Zusammenhang der Objektivität an ihrer Stelle auch begründet und notwendig" sei; „aber sie ist jedenfalls ungeeignet, das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven aus seinem Ursprung verständlich zu machen", und gerade diese Eingliederung ist es, „welche die Existenz des Psychischen von je zu einem hoffnungslosen Rätsel zu machen schien" (S. 63). Es ist hier noch nicht der Ort, im einzelnen nachzuweisen, wie Natorp diesem Rätsel zu Leibe rückt, wie er den „starren Gegensatz des Objekts und Subjekts" aufzuheben, die Begriffe des Objekts und Subjekts zu „relativieren", die „Korrelativität" der Prozesse der Objektivierung und der Subjektivierung darzustellen sucht. Aber es ist im Hinblick auf das nächste Kapitel durchaus nötig, daß wir schon hier den Wesensunterschied zwischen objektivierender und subjektivierender Erkenntnis überhaupt klar erkennen: „Die objektivierende Erkenntnis kann gar nicht anders als allemal Einzellinien verfolgen; sie kommt nur weiter durch ein zerlegendes, abstrahierendes Verfahren, welches gleichwohl zuletzt darauf abzielt, den vollen, konkreten Gehalt des Bewußtseins, jene als ursprünglich immer vorauszusetzende Totalität des Erlebens, in der Weise, wie dies überhaupt nur gefordert werden kann, der Erkenntnis zu erobern und damit erst im Vollsinn des Wortes zum Bewußtsein — die Psyche zum Logos — zu erheben; denn in der Hypothesis ihrer Ursprünglichkeit ist sie zwar als Dynamis vorausgesetzt, nicht aber aktuell bewußt" (S. 77f.). Das „ideale Ziel" hingegen wäre „der Vollgehalt des Bewußtseins", „erhoben zu jenem bis aufs letzte geklärten, gereinigten Bewußtsein, in welchem . . . nichts mehr ausgeschaltet, abgelöst, beiseitegestellt, sondern alles, was im Bewußtsein ursprünglich war oder zeitlos ist, erhalten bliebe, insbesondere nichts außer Bezug stände, sondern alles in durchgängigem Bezug zu allem". „Die Zerlegung wäre wie die Sektion des Leichnams des Bewußtseins; Bewußtsein aber bedeutet Leben, d. h. durchgängige Wechselbeziehung" (S. 78). Ist es nun die Aufgabe der Psychologie, das Bewußtsein „abseits aller Objektivierung", unmittelbar, d. h. ohne alle Vermittlungen, ohne Abstraktion in seinem vollen konkreten erlebten Gehalt „zur Erkenntnis zu bringen", so muß auch das Verfahren der Psychologie ein von dem der objektivierenden Erkenntnis völlig verschiedenes sein. Die moderne Psychologie hat zwar unverkennbar immer

mehr „die Richtung zum Unmittelbaren des Bewußtseins eingeschlagen"; sie hat immer mehr versucht, „in das Konkreteste des individuellen Erlebnisses zu dringen", „das Subjektive in seiner ganzen Eigenheit zu erfassen", gerade dasjenige zu erforschen, was die Naturwissenschaft notwendigerweise beiseite lassen mußte: die Sinnestäuschungen, die subjektiven Meinungen, Schwankungen, Täuschungen auch des abstrakten Denkens, das logisch Irrationale, die weiten Gebiete des Fühlens, Strebens usw. Sie hat sich auch immer mehr an das einzelne Subjekt gewandt, „läßt es ganz aus dem eigensten seiner Subjektivität heraus nur sich aussprechen", „aber allerdings mehr aus sicherem Instinkt als mit sicherem methodischem Bewußtsein" (S. 96). Die Forschung selbst wird doch immer wieder in objektivierender Richtung geführt, indem die so gewonnenen Tatsachen wieder auf allgemeine Sätze, und zwar Ursachgesetze zurückgeführt werden. So hat man wohl „den Herrschaftsbereich der objektivierenden Wissenschaft eine Strecke tiefer hinein ins Subjektive erweitert", ist dadurch aber nur mit den Objektwissenschaften „in Grenzstreitigkeiten geraten", ohne die eigentliche Aufgabe der Psychologie gelöst oder auch nur klar erkannt zu haben (S. 97).

Schon die primitivste Aussage, ja die Selbstanzeige, ist „Bestimmung, Festlegung, und zwar durch Subsumption unter bereitstehende Begriffe", also schon Abstraktion und Objektivierung. Durch Aussagen erreicht man keineswegs „das Subjektive letzter Instanz"; denn — „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr". Schon die Aussage entfernt sich vom unmittelbar Erlebten, „das stets konkret und individuell bestimmt ist", dadurch, daß sie „Festsetzungen treffen, also den flutenden Strom des inneren Geschehens gewaltsam stillstellen" muß (vgl. hierzu auch James!). Aber selbst wenn es möglich wäre, den Befund des unmittelbaren Erlebnisses „abseits aller Aussage, alles Urteilens, alles Meinens, rein in sich selbst zu erfassen", so müßte man ihn doch immer irgendwie abgrenzen, stillstellen, den Einzelbefund isolieren, fixieren, „gleichsam sterilisieren wie der Anatom sein Präparat". Damit löst man ihn aber bereits vom Erlebten, Subjektiven und macht ihn zum Objekt. „Man schlägt die Subjektivität tot, um sie zu sezieren, und meint in dem Sektionsbefund — das Leben der Seele aufzuzeigen!" (S. 103).

Von diesen grundsätzlichen Bedenken wird auch die „Phänomenologie" (die wir in der Psychiatrie, wenn auch nicht in ihrem reinen Gewand, durch die Arbeiten von Jaspers u. a. kennen) nicht verschont. Wenn diese sich auch bewußt in Gegensatz zur naturwissenschaftlichen, d. h. objektivierenden, kausale Zusammenhänge aufsuchenden Psychologie stellt, indem sie nur den Bestand der Bewußtseinstatsachen aufnehmen will, so verfährt sie doch nichtsdestoweniger objektivierend. Die Beschreibung von Tatsachen ist ihre Aufgabe, „der Anspruch der Tatsächlichkeit aber ist schon objektiver Erkenntnisanspruch" und „Beschreibung der Tatsache schon Objektivierung, nicht weniger als die Subsumption unter das Gesetz". „Es ist unhaltbar, Tatsachen- und Gesetzeserkenntnis auseinanderreißen und verschiedenen Wissenschaften zuweisen zu wollen" (S. 156). Daß und warum Tatsachenerkenntnis abhängig ist von Gesetzeserkenntnis, wird dann noch im einzelnen näher ausgeführt. (Sagen wir statt Tatsachen- und Gesetzeserkenntnis Beschreibung und Erklärung, so werden wir uns also vor einer Überspannung der Gegensätze zwischen „beschreibender" und „erklärender" Psychologie [Dilthey, Jaspers] hüten.)

Was wird nun aber aus der Psychologie? „Sofern es sich um die kausale Gesetzlichkeit des psychisch genannten Geschehens handelt, wird daraus nichts als besonnene, methodisch fortschreitende, durch kein metaphysisches Vorurteil ferner beirrte, naturwissenschaftliche, insbesondere sinnes- und gehirnphysiologische Untersuchung; ein Zweig der Naturwissenschaft, den man anstatt Psychologie besser Physiologie nennen würde" (S. 187f.). Daneben gibt es nun aber noch eine andere Art der Erforschung des Psychischen, deren eigentlichste Aufgabe weder Beschreibung, noch Erklärung, noch Ursachenzusammenhang ist, sondern „Rekonstruktion", Wiederherstellung, und zwar „Wiederherstellung der ganzen Konkretion des Erlebten".

Woraus soll nun aber die Konkretion des Erlebten wiederhergestellt werden? Das ist nach dem Vorstehenden nicht mehr zweifelhaft: aus der Abstraktion, der Verallgemeinerung, der Objektivation. Der Psychologie erwächst daher die Aufgabe, „die Abstraktion rückgängig zu machen", die Objektivierung wieder „aufzuheben", die „sezierende" oder chemisch zersetzende Wirkung der Selbstbeobachtung „unschädlich" zu machen. Es gilt, das unmittelbare Erlebnis „aus dem Reflex in unserer Selbstbeobachtung" „in seiner Reinheit zu restituieren" (S. 192). Gewiß ist die Objektivierung, die „Analyse", auch in der Psychologie nötig, aber nicht als Ziel, sondern nur als Mittel. „Gerade nachdem die Einzelbestandteile der Komplexion deutlich herausgestellt sind, läßt sich die Komplexion selbst, so wie sie vor der Analyse gegeben war, nunmehr ihrem Inhalt nach mehr oder weniger adäquat bestimmen", läßt sich etwas von dem ursprünglichen Leben des Bewußtseins „theoretisch wieder gewinnen", läßt sich „das Endliche aufs Unendliche, das Diskrete aufs Kontinuierliche, aus dem es herausgehoben war, wieder zurückleiten und so der konkrete Zusammenhang des ursprünglich Erlebten sich bis zu einem gewissen Grad wieder herstellen". Infolgedessen ist diese Wiederherstellung, Restituierung oder wie der terminus technicus lautet: die Rekonstruktion, nur als Umkehrung des objektivierenden Verfahrens zu verstehen: „aus dem irgendwie (im objektiven Sinne) schon Erkannten allein läßt sich die Erscheinung, als subjektive Grundlage dieser Erkenntnis, durch Rückschluß wiedergewinnen" (S. 193) oder „gedanklich wiedererzeugen" (S. 195). Das im objektiven Sinne Erkannte aber finden wir am reinsten und klarsten in den Objektivierungen, „Schöpfungen" der Wissenschaft (sowohl der Naturwissenschaften als der Kulturwissenschaften), sodann aber auch in den „nur weniger einheitlich und folgerichtig durchgeführten Objektivierungen der nicht wissenschaftlichen Vorstellung" (S. 196), ja selbst in den freiesten Vorstellungen der Phantasie auf dem Gebiete der Kunst, im Traum und in „den wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Irrungen oder grundlosen Annahmen über die Wahrheit der Dinge" (S. 197). Endlich fällt auch der Prozeß der Objektivierung selbst in den Problemkreis der „rekonstruktiven Psychologie". Doch müssen wir hier abbrechen, um nicht zu weit von unserem Wege abzukommen. Wenn nur klar geworden ist, daß die Methoden der Objektivierung und der Subjektivierung sich korrelativ zueinander verhalten, zwei verschiedenen Richtungen des Erkenntnisweges entsprechen! „In Wahrheit bedingt nicht die Objektivität die Subjektivität, noch die Subjektivität die Objektivität, noch beide als Drittes die Erscheinung, sondern die Richtung unserer Betrachtung bedingt die Auffassung

der Erscheinung im objektiven oder im subjektiven Zusammenhange, die Verknüpfung beider Betrachtungsweisen ihre Auffassung als zugleich beiden Zusammenhängen angehörig" (S. 212).

In dem Kapitel über die Disposition der Psychologie, in dem wir den positivsten Teil der Gedankenarbeit Natorps zu erblicken haben, wird dann näher ausgeführt, durch welche Grundbegriffe oder „psychologische Grundkategorien" wir zu einer Darstellung der Erscheinungen im subjektiven Zusammenhange gelangen können. Da gilt zunächst, „daß an die Stelle der Aktualität der objektivierenden Setzung die bloße Potentialität derselben gesetzt wird". Der Begriff der Potenz, der griechischen Dynamis, „ist ein eigentümlicher, fast darf man sagen der eigentlich systembildende Begriff der Psychologie". Als solcher steht er dem (im objektivierenden Verfahren herrschenden) Begriff der Bedingung scharf gegenüber, wie immer dieser auch verstanden werde. Das deutlich unterscheidende Merkmal ist, daß im objektiven Sinne immer Etwas für etwas dem entscheidenden Begriff nach Anderes bedingend ist, hier aber die Bedingung durch nichts anderes als eben das, was durch sie bedingt wird, definiert, und nur das Stadium der Möglichkeit von dem des wirklichen Stattfindens des bezüglichen „Aktes" unterschieden wird (S. 232). M. a. W.: es stehen sich in der Psychologie gegenüber die Begriffe der Möglichkeit, als Möglichkeit der Bestimmung, und des „Aktes", „als Aktualität der Bestimmung selbst und in ihr der objektivierenden Setzung" (S. 232f.). Daraus folgt, daß „für jede höhere Stufe der Objektivierung die niedere die Potenz, für jede niedere die höhere die entsprechende Aktualisierung" bedeutet (S. 233). — Die nächstliegende Scheidung für eine Grundposition der Psychologie ist sodann diejenige in Bewußtseinsstufen und Bewußtseinsrichtungen. Unter den Bewußtseinsstufen (die sich untereinander jeweils relativ wie Potenz und Akt verhalten) wäre zunächst die Scheidung von Sinnlichkeit und Denken zu nennen und ihre Analogie auf dem Gebiete des Strebens und des Gefühls. Und zwar bedeutet (seit Plato und besonders seit Aristoteles) „Sinnlichkeit die Scheidungsmöglichkeit, also die Potenz jeglicher Scheidung, Denken die reine Aktualisierung dieser Potenz". Zu den Bewußtseinsrichtungen gehören diejenigen Unterscheidungen, die man als „theoretische" und „praktische" Seite des Bewußtseins auseinanderhält, oder als „Vorstellung" und „Wille" und dergleichen. Es handelt sich hier um Grundunterschiede der Objektivierungsrichtungen, denen subjektiv „die beiden fundamentalen Beziehungsarten des Bewußtseins (nämlich der ‚Seins- und Sollensbezug') entsprechen. Die Durchführung dieser beiden Beziehungsarten auf den drei Hauptstufen des Bewußtseins ergibt nun zunächst ein allgemeines Schema, dem alle Arten von Bewußtseinsinhalten eingeordnet werden können" (S. 236ff.). Damit verbleiben wir aber immer noch ganz im Abstrakten und Allgemeinen. Wir haben erst eine Provinz der Psychologie abgegrenzt, die man etwa, in Übereinstimmung mit Husserl, als Phänomenologie des Bewußtseins bezeichnen kann; eine bloße Beschreibung der Bewußtseinsgestaltungen ihrer Art nach (S. 241); wir haben einen Überblick über das Gebiet des überhaupt Erlebbaren, seinen allgemeinen Möglichkeiten nach; aber „wir erreichen noch nicht den Akt, die Aktualität des Erlebens selbst".

So bleibt als zweite Hauptaufgabe der Psychologie, zu dieser Aktualität des Erlebens zu gelangen. Hierbei scheint es „wesentlich an-

zukommen auf die Zurückbeziehung des Erlebnisinhaltes auf das erlebende Ich", genauer gesagt, auf die „Distinktion der Erlebniseinheiten". Die „Stufenfolge der Erlebniseinheiten ist daher die zweite Hauptaufgabe der Psychologie" (S. 243ff.). Auch hier läßt sich nachweisen, wie den Stufen und Richtungen der Objektbeziehung allemal auch solche der Subjektbeziehung irgendwie entsprechen. „Dem Stadium der Empfindung entspricht offenbar der absolut einzelne Erlebnismoment; der konkreten, allemal bestimmt begrenzten Verbindung in der Vorstellung [entspricht] der konkrete, bestimmt begrenzte Erlebniszusammenhang, der dem jedesmal erlebenden Ich in jedesmaliger relativer Erlebniseinheit sich abgrenzt; der übergreifenden, ideellen Einheit des Begriffsdenkens [entspricht] die übergreifende ideelle Bewußtseinseinheit, die Kantsche ‚Apperzeption'". Und wie zwischen Empfindung, Vorstellung und Denken jeweils das Verhältnis von Potenz- und Aktstadium gilt, so auch hier. Und was für das einzelne Ich gilt, gilt genau so für das „Gemein-Ich" (S. 246).

Entspricht nun der allgemeinen Phänomenologie die ontische, der „Stufenordnung der Erlebniszusammenhänge" die genetische Seite der psychologischen Aufgabe, so steht die letztere der Methode der Rekonstruktion oder der Subjektivierung näher als die erstere. Immerhin verfährt auch die heutige genetische Psychologie objektivistisch, auch sie betrachtet die Entwicklung des Bewußtseins unter dem Gesichtspunkte von Kausal- oder Zweckzusammenhang, oder zum mindesten in Hinsicht auf Zeitordnung (S. 250ff.). Im Gegensatz zu Kant sieht Natorp aber auch von dieser Ordnung grundsätzlich ab; aber es ist hier nicht der Ort, auf seine Begründung dieses Standpunktes, so interessant sie ist, näher einzugehen. Jedoch die Folgen müssen uns noch beschäftigen. Diese bestehen in der Verwerfung des Begriffes „psychische Kräfte" und ebenso des Begriffes „psychische Vorgänge". Mit diesen Begriffen vollzieht man „eine ganz unhaltbare Verobjektivierung der Subjektivität selbst" (S. 257). Dies richtet sich nicht nur etwa gegen die Konzeptionen eines Herbart, sondern gegen jede objektivistische Psychologie. „Eine den Inhalt im Bewußtsein festhaltende Kraft oder eine Kraft des Inhaltes selbst, sich im Bewußtsein zu behaupten, ist in keinem Falle tatsächlich gegeben, sondern diese ganze, gleichsam personale Identität der Einzelinhalte des Bewußtseins, wie dann weiter auch der höheren und höheren Komplexionen von solchen, ist rein der Theorie zuliebe erdichtet" (S. 258). Wir finden hier „nichts weniger als eine adäquate Wiedergabe des im Bewußtsein Vorfindbaren". Für die biologische Betrachtungsart hat eine solche Theorie ihren vollen Wert, für die Psychologie aber bedeutet sie „eine vollständige Abirrung von ihrer Aufgabe, eine prinzipiell abzulehnende Verobjektivierung des Subjektiven, durch welche dieses seinem ganzen Begriff nach viel mehr zunichte gemacht als, wie man wollte und vermeinte, erklärt wird" (S. 258). Diese Verobjektivierung beginnt aber schon „mit der Auffassung irgendeiner bestimmten Sukzession von Inhaltselementen als eines psychischen Vorgangs" (S. 259). Der Fehler liegt schon in der Annahme einer Sukzession von Inhalten überhaupt. „Nicht der Inhalt des Bewußtseins ist in der Zeit zu ordnen, sondern im Bewußtsein erst entspringt, für das Bewußtsein selbst, erst die Zeit, zugleich mit der Disposition des Inhalts". Die objektivierende Psychologie weiß zwar, daß sie der Forderung des Wer-

dens, der Genesis nicht gerecht geworden ist, deshalb führt sie das Bewußtsein selbst in zeitlicher Entwicklung vor (S. 266). „Aber in der zeitlichen Disposition, solange sie objektiv verstanden wird, geht der echte Aktcharakter des Bewußtseins gerade verloren; man behält nur das Getane, das ‚Aktum', während man das Tun selbst, die wahre ‚Energie' (das ἐν ἔργῳ εἶναι, ‚im Werk sein') sich entgehen läßt. Man hat in Wahrheit den Bewußtseinsbestand voraus fertig, und fügt ihn in den ebenfalls voraus fertigen Zeitrahmen nur nachträglich ein. Alles Fertige aber ist tot" (S. 260). Lebendig ist der „Akt", das Werden, wie es sich im Prozesse der Objektivierung kundgibt. Auch das Werden der Zeit gehört zu diesem Prozeß, den es, eben als Prozeß, zu beschreiben gilt. „Um so weniger durfte dieser ganze Prozeß als zeitlicher beschrieben werden." „Im Aktcharakter des Bewußtseins liegt die gründlichste Überwindung der zeitlichen Konstruktion des Bewußtseinsverlaufs. Der Aktcharakter selbst drückt sich aber besonders im Streben aus. Streben allein ist Actio, Vorstellung ist immer schon Actum. Erst die nur durch Abstraktion fixierbaren, nicht in sich fixen Stationen, die im Streben allemal erreicht werden (erreicht nur, um wieder überschritten zu werden), sind die Vorstellungen" (S. 262).

Wir glauben hier, wieder Bergson reden zu hören, und in der Tat ist die Übereinstimmung zwischen Bergson und Natorp hier groß, wie Natorp selbst im einzelnen nachweist (S. 305ff.). In der durch diese Forscher angebahnten „Überwindung" des Begriffes der objektiven Zeit erblicken wir eine der wichtigsten Ergänzungen, ja „Korrekturen" des Kantischen Denkens. Wir haben uns nun aber sogleich einem dritten Forscher zuzuwenden, der hinsichtlich dieser Überwindung mit an erster Stelle steht, dem Begründer nämlich der heute in so fruchtbringender Tätigkeit befindlichen phänomenologischen Forschungsrichtung: Husserl.

b) E. Husserl.

Wir können als Grundzug der Natorpschen Psychologie das Bestreben bezeichnen, die Naturalisierung des Bewußtseins zu bekämpfen und zu überwinden. Darin berührt er sich außer mit Bergson am allernächsten mit Husserl. Husserls Phänomenalismus läuft ja (von der negativen Seite betrachtet) auf nichts anderes hinaus, als auf die Scheidung der wissenschaftlichen Darstellung des Psychischen von jeder Objektivierung im Natursinn, also auf die völlige Abkehr von der Naturalisierung des Psychischen. Noch nicht ganz klar und unmißverständlich war dieser Standpunkt vertreten in den Logischen Untersuchungen, woran, wie Husserl[56] (S. 318, Anm.) selber zugibt, die Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie mit schuld war. Dieses Mißverständnis ist auch in die Arbeiten von Jaspers übergegangen. Husserl wehrt sich aber dagegen, daß seine Logischen Untersuchungen als Versuche einer Rehabilitation der Selbstbeobachtung mißdeutet werden. In seinem bedeutsamen Aufsatz: Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos Bd. I, S. 289ff.), an den wir uns im folgenden halten werden, hat er jedem Mißverständnis dieser Art den Boden entzogen. Wir stoßen hier auf eine Wissenschaft, „die zwar Wissenschaft vom Bewußtsein und doch nicht Psychologie ist, auf eine Phänomenologie des Bewußtseins gegenüber einer Naturwissenschaft vom Bewußtsein".

Die Naturwissenschaft vom Bewußtsein, die empirische Psychologie,

zeichnet sich durch zwei Grundzüge aus: einmal dadurch, daß sie das Psychische immer beschreibt „im psychophysischen Naturzusammenhang" (im weitesten Sinne „einer nie fehlenden physischen Mitbedeutung"). Denn auch da, wo sie von psycho-physischen Abhängigkeiten im gewöhnlichen Sinne absieht, sind die Bewußtseinsvorkommnisse „doch als solche der Natur gedacht, d. i. als angehörig zu menschlichen oder tierischen Bewußtseinen, die ihrerseits eine selbstverständliche und mitaufgefaßte Anknüpfung an Menschen- oder Tierleiber haben". So schließt jedes psychologische Urteil „die existenziale Setzung der physischen Natur in sich, ob nun ausdrücklich oder nicht" (S. 298f.). „Der durchgehende Grundzug dieser Psychologie ist die Beiseiteschiebung jeder direkten und reinen Bewußtseinsanalyse — nämlich der systematisch zu vollziehenden ‚Analyse' und ‚Deskription' der in den verschiedenen möglichen Richtungen immanenten Schauens sich darbietenden Gegebenheiten — zugunsten all der indirekten Fixierungen psychologischer oder psychologisch relevanter Tatsachen, die ohne eine solche Bewußtseinsanalyse einen mindestens äußerlich verständlichen Sinn haben. Für die experimentelle Feststellung ihrer psycho-physischen Regelmäßigkeiten langt sie eben mit rohen Klassenbegriffen, wie Wahrnehmung, Phantasieanschauung, Aussage, Rechnen und Verrechnen, Größenschätzen, Wiedererkennen, Erwarten, Behalten, Vergessen usw. aus; wie freilich auch umgekehrt der Fond von solchen Begriffen, mit dem sie operiert, ihre Fragestellungen und die ihr zugänglichen Feststellungen umgrenzt" (S. 303).

Der zweite Grundzug der empirischen Psychologie, der übrigens aus dem ersten ohne weiteres folgt, ist die Verdinglichung des Bewußtseins. „Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen, das besagt fast unvermeidlich: das Bewußtsein verdinglichen, und das verflicht uns von Anfang in Widersinn, woraus immer aufs neue die Neigung zu widersinnigen Problemstellungen, zu falschen Forschungsrichtungen entquillt" (S. 310). Die Verkehrtheit, die dieser Verdinglichung zugrunde liegt, wird auch von Husserl auf Grund der Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen klargelegt, in u. E. viel einleuchtenderer Weise als von Münsterberg, und ähnlich wie von Natorp (S. 310ff.).

Wenn man nun widersinnige „Naturalisierungen" nicht zuläßt, so bleibt statt dessen eine sehr große Aufgabe zu erfüllen übrig. Es handelt sich jetzt darum, in die seelischen Phänomene „hineinzuschauen", in die Bedeutungen, welche die Sprache durch die Worte anregt, sich „einzuleben", anstatt Urteile aus den Wortbegriffen zu ziehen! (S. 305). Während die experimentelle Psychologie „ihren rein psychologischen Begriffen, deren sie nun einmal nicht entraten kann, notwendig einen Inhalt gibt, der nicht einfach dem in der Erfahrung wirklich Gegebenen entnommen, sondern auf dasselbe angewendet ist" (S. 308f.), hat der phänomenologische Analyst die psychischen Phänomene „so zu nehmen, wie sie sich geben, d. i. als dieses fließende Bewußtsein, Meinen, Erscheinen, das sie sind, als dieses Vordergrundbewußthaben und Hintergrundbewußthaben, als dieses Bewußthaben als Gegenwärtiges oder als Vorgegenwärtiges, als Phantasiertes oder Signitives oder Abgebildetes, als Anschauliches oder Leervorstelliges usw. Dabei auch als im Wechsel der oder jener Einstellungen, der oder jener attentionalen Modi sich so oder so wendend und umgestaltend" (S. 313f.). Das ist eine ähnliche Aufgabe, wie sie Natorp mit der Aufstellung der Bewußtseinsstufen und

Bewußtseinsrichtungen meint. Während er sie aber mittels seiner Rekonstruktion aus den Objektivierungen aller Art zu lösen unternimmt, löst sie Husserl mit seiner phänomenologischen „Wesensanalyse", „die nichts weniger als empirische Analyse ist und sein kann". Was ist sie dann aber? Negativ gesprochen: Sie läßt zunächst „alle Beziehungen zum dinglich erfahrenen Leibe und zur Natur außer Rechnung". Positiv gesprochen: „Sind die Phänomene als solche keine Natur, so haben sie ein in unmittelbarem Schauen faßbares, und adäquat faßbares Wesen. Alle Aussagen, die Phänomene durch direkte Begriffe beschreiben, tun es, soweit sie gültig sind, durch Wesensbegriffe, also durch begriffliche Wortbedeutungen, die sich in Wesensschauung einlösen lassen müssen" (S. 314). Wesensschauung ist etwas anderes als Wahrnehmung, ist Ideation (nach dem Terminus der Logischen Untersuchungen; vgl. zweiter Band, I. Teil, Einleitung); sie reicht so weit als „Intuition, anschauliches Bewußthaben" reicht. Sie erfaßt „das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein. Demgemäß ist Wesenserkenntnis keine matter-of-fact-Erkenntnis, nicht den leisesten Behauptungsgehalt in betreff eines individuellen (etwa natürlichen) Daseins befassend" (S. 316).

Ein Beispiel mag diese „Wesensanalyse" erläutern: „Wenn wir uns intuitiv zu voller Klarheit, zu voller Gegebenheit bringen ‚Farbe', so ist das Gegebene ein ‚Wesen', und wenn wir uns ebenso in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was ‚Wahrnehmung', Wahrnehmung an sich selbst — dieses Identische beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten — ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefaßt" (S. 315). „Daß die im Wesensschauen gefaßten ‚Wesen' sich in festen Begriffen, in sehr weitem Umfange mindestens, fixieren lassen, und damit Möglichkeiten für feste und in ihrer Art objektiv und absolut gültige Aussagen abgeben, ist für jeden Vorurteilslosen selbstverständlich. Die niedersten Farbendifferenzen, die letzten Nuancen mögen der Fixierung spotten, aber ‚Farbe' im Unterschied von ‚Ton' ist ein so sicherer Unterschied, wie es in aller Welt nichts noch Sichereres gibt. Und solche absolut unterscheidbare, bzw. fixierbare Wesen sind nicht nur die der sinnlichen ‚Inhalte' und Erscheinungen (‚Sehdinge', Phantome u. dgl.), sondern nicht minder die von allem Psychischen im prägnanten Sinne, von allen Ich-‚Akten' und Ich-Zuständen, die bekannten Titeln entsprechen, wie z. B. Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung, Urteil, Gefühl, Wille mit all ihren unzähligen Sondergestaltungen" (ebd.). „Aber alles kommt darauf an, daß man sieht und es sich ganz zu eigen macht, daß man genau so unmittelbar wie einen Ton hören, so ein ‚Wesen', das Wesen ‚Ton', das Wesen ‚Dingerscheinung', das Wesen ‚Sehding', das Wesen ‚Bildvorstellung', das Wesen ‚Urteil' oder ‚Wille' usw. schauen und im Schauen Wesensurteile fällen kann. Andererseits aber, daß man sich hütet vor der Humeschen Vermengung, und demgemäß nicht phänomenologische Schauung mit ‚Selbstbeobachtung', mit innerer Erfahrung, kurzum mit Akten verwechselt, die statt Wesen vielmehr diesen entsprechende individuelle Einzelheiten setzen" (S. 318). Auf diesen letzteren Umstand ist besonders zu achten. Er zeigt aber auch, daß die phänomenologische Schauung oder Wesensanalyse etwas ist, das eingeübt, gelernt werden muß und wozu es offenbar einer besonderen Begabung oder Eignung bedarf. Für die Psychologie als empirische Wissenschaft geht aus all dem

endlich aber hervor, daß diese „Wesenserkenntnis" der psychologischen Erkenntnis vorausgeht; denn nur durch sie sind „die strengen Begriffe zu gewinnen, die der Bezeichnung des Psychischen in den psychophysischen Aussagen, und ihnen selbst, allein wissenschaftlichen Wert geben können". Die Hoffnung hingegen, durch die psychophysischen Experimente selbst „und durch die unabsichtlichen inneren Wahrnehmungen, bzw. Erfahrungen das Wesen der Erinnerung, des Urteils, des Willens u. dgl. erforschen zu wollen", diese Hoffnung wäre „der Gipfel der Verkehrtheit" (S. 320).

Wir sehen also, daß es außer der Rekonstruktion, der gedanklichen Wiederherstellung des konkreten Psychischen aus seinen Objektivierungen noch eine andere, der empirischen Psychologie ebenfalls fremde Aufgabe gibt, um das Psychische „adäquat" zu erfassen: die „reine Wesensanalyse". Dieselbe wird uns im nächsten Kapitel noch in ihren Einzelheiten beschäftigen. Vorher wollen wir jedoch noch einmal, wenn auch nur kurz, den dritten Hauptversuch zur „reinen" Erfassung des Psychischen skizzieren, nämlich Bergsons Lehre von der Intuition.

c) H. Bergson.

Husserls Intuition als reine Wesensschau darf nicht mit Bergsons Intuition verwechselt werden. Zwar hat die deutsche „Phänomenologie" das mit Bergson gemeinsam, daß auch sie die Gegebenheit des Seins und die Evidenz im Haben oder Erleben des Seins allen andern Fragen und Untersuchungen voranstellt; jedoch versteigt sie sich keineswegs zu der Mystik Bergsons, sondern beharrt durchaus auf dem Gebiete fester und eindeutiger Wesensbegriffe und Wesensurteile. Philosophie als Wissenschaft, und zwar als strenge Wissenschaft, ist ihr Ziel, nicht mystische Versenkung in das Wesen des Lebens. Jedoch nicht von Anfang an wohnt der Bergsonschen Intuition jener mystische Zug inne. Wie die durch angestrengte Übung erlernbare Wesensanalyse Husserls, so geht auch die Intuition Bergsons von einer genau angebbaren Aufgabe aus, zu der ebenfalls nur „un effort vigoureux d'analyse" hinführt. Wir hörten ja (vgl. p. 42ff.), daß es einer gewaltigen analysierenden Anstrengung bedürfe, um das fundamentale, konkrete Ich „wiederzufinden", zu rekonstruieren, und zwar dadurch, daß man die inneren lebendigen psychischen Vorgänge von ihrem im Raum refraktierten und solidifizierten „Bild" isoliert. Also auch hier, wie bei Natorp, ein Rückgang von den Objektivierungen zum „unmittelbaren" Erlebniszusammenhang; auch hier zunächst eine Aufgabe wissenschaftlicher Forschung und energischen Denkens, kein träges Aufgehen in schlaffer Entspannung. Erst müssen die „Bilder" der inneren Vorgänge gegeben, ja genau beobachtet und studiert sein, bevor man zur Intuition vordringen kann; diese hat ihre Stelle also nicht vor, sondern nach der logischen Analyse der Erscheinungen, wie Scheler sehr klar darlegt (vgl. Versuche einer Philosophie des Lebens[115] II): „Führt schon das Denken über die durch den unteren Triebautomatismus mit gelenkte Auslese hinaus, die uns einige Punkte und Fetzchen des Werdensstromes zu sogenannten ‚Empfindungen' werden läßt, so soll die Intuition nicht etwa auf jene prälogische Stufe zurückkehren, sondern im Gegenteil auch über sie hinausschreiten und das reine Bild des Alls wiederherstellen, das in einzelne Empfindungen und deren bloße ‚Ergänzung' durch Begriffe und

logische Beziehungen zerrissen ward. Diese ‚Intuition' ist daher gleichzeitig ein Zusammen- und Ineinanderschauen der Resultate der Analyse — nicht also ein voranalytisches Verhalten" (S. 203f.). Dieses Zusammen- und Ineinanderschauen, dessen Ziel so sehr der Natorpschen Rekonstruktion entspricht, hat uns nun noch im Hinblick auf das empirische Ich, auf das geistige Individuum zu beschäftigen. Um Schelers Ausführungen weiter zu zitieren, ist dieses Ich nach Bergson „die strömende Totalmannigfaltigkeit eines ungeteilten und unteilbaren Lebens, in der nichts Gleiches wiederkehrt, da stets das Ganze des fortdauernden, in die Gegenwart stets hineinwirkend erlebten vergangenen Lebens die Totalursache des kommenden ist"[1]) (S. 218). Und weiter: „Von diesem ungeteilten Leben einer Seele eine Intuition zu gewinnen, das muß die Grundaufgabe jeder Erkenntnis der Seele sein, und dieses Ziel muß alle Geisteswissenschaften und alle Geschichte leiten. Erst im Lichte dieser Intuition wird auch jede besondere Regung, Handlung, jegliches Werk und jeder Satz und Teil seiner voll verständlich, während keine noch so große Induktion an Einzelerlebnissen diese Einheit des historischen Individuums zu restituieren vermag" (S. 219). „Das seelische Individuum ist der Endpunkt der Richtung auf vollste dynamische Durchdringung aller seiner Erlebnisse, wie sie etwa vor einer entscheidenden Tat bei größter ‚Sammlung' gegenwärtig ist. In dieser Durchdringung seiner Erlebnisse, die verschiedene Niveaus der Spannung durchläuft, ist der Mensch ‚frei', indem er sich also selbst erlebt; und in ihr allein ist er auch ‚schöpferisch'. In der Richtung des Aufgehens in seine Leibsensationen und in die Gesellschaft mit ihren Gesetzen psychischer Ansteckung wird er naturartig und nähert sich dem Bilde, das die Assoziationspsychologie und Soziologie vom Sein der Seele und der Geschichte überhaupt entwirft" (S. 219 f.).

Einfacher kann man diejenigen Grundgedanken Bergsons, die wir in diesem Kapitel dargestellt haben, nicht resümieren. Mit aller Schärfe bringen sie uns noch einmal zum Bewußtsein das rastlose, eindringliche und fast schmerzhafte Bestreben, sich an den Objektivierungen des Geistes nicht genügen zu lassen und gerade durch Umkehr (Bergson, Natorp) der objektivierenden Erkenntnisrichtung, oder aber durch ihre Umgehung (Husserl), in das Wesen der psychischen Individualität und des Psychischen überhaupt einzudringen.

Bevor wir nun die Konsequenzen dieses Strebens im einzelnen betrachten und uns der Darstellung zuwenden, welche die empirische Psychologie gewinnt, wenn sie sich auf diesem Streben aufbaut, wollen wir noch einmal die warnende Stimme Rickerts hören, die uns auf diesem Wege beständig entgegenschallt. Rickert nämlich will nichts wissen von der „Intuition" als einer besonderen Art wissenschaftlicher Betätigung. Was wir von der Wirklichkeit erkennen können, geht, wie er sich ausdrückt, stets geformt in unser Erkennen ein und hat damit tatsächlich die Unmittelbarkeit des Erlebnisses verloren. Zu dieser Unmittelbarkeit des Wirklichen durchzudringen, ist der Wissenschaft versagt; denn alles Wirkliche fällt unter den Begriff eines Gegenstandes, „dessen Inhalt in seinem ganzen Reichtum sich nur erleben, aber nie erkennen läßt".

[1]) Vgl. die interessante Anwendung dieser Auffassung auf die Ethik bei Simmel, Das individuelle Gesetz. Lebensanschauung. 1918.

Die objektive Wirklichkeit ist inhaltlich irrational; daher sollen wir versuchen, „ihre ‚Unvernünftigkeit' durch Begriffsbildung zu überwinden", anstatt uns „intuitiv ins Dunkle zu versenken" ([106] S. 431). Daher denn auch für Rickert Gegenstand der Psychologie nur das sein kann, „was durchweg objektivierbar ist" ([104] S. 145)[1].

Das folgende Kapitel muß zeigen, ob unser Weg entgegen der Mahnung Rickerts für die Wissenschaft gangbar ist, und wie weit.

Drittes Kapitel.

Die nicht-naturwissenschaftliche Darstellung des Psychischen. Das Psychische als Funktion, Akt oder Erlebnis.

I. Das Problem der Subjektivität.

Alle Einwendungen gegen die naturwissenschaftlich-konstruktive Psychologie, welche wir bisher kennengelernt haben, gipfeln schließlich in der Forderung, zu dem Grundproblem der Psychologie aller Zeiten, nämlich demjenigen der „Subjektivität als solcher", vorzudringen. Soeben haben wir noch zwei neue Versuche aus den letzten Jahren kennengelernt. Beide schießen aber gleichsam über das Ziel der empirischen Psychologie hinaus: der Natorpsche Versuch, indem er den Gegenstand der Psychologie in unerreichbarer Ferne liegen läßt und nur den Weg, die μέθοδος, zu diesem Ziel angibt; der Husserlsche Versuch, indem er das psychologisch-reale Dasein sofort in „reines", abstraktes „Wesenssein" auflöst. Und doch sind beide Versuche für den Fortgang der empirischen Psychologie als Wissenschaft von grundlegender Bedeutung, jeder auf seine Art: Natorp stellt mehr den allgemeinen Charakter der Subjektivität: als das, wozu die Objektivität das Gegenüber, den Gegenpart bildet, heraus. Aus dem Vollen der Objektivität, des Objektivierten heraus zielt er nach dem Vollen der Subjektivität. Ihm kommt es in erster Linie darauf an, den Dualismus beider „Reiche" zu überwinden und zum Monismus zu gelangen. Viel radikaler und konsequenter als z. B. Wundt, der an einem und demselben psychischen Erlebnis doch noch verschiedene Inhaltsbestandteile „auffaßt", erklärt Natorp, wie wir wissen, daß es inhaltlich wie numerisch dieselben Erscheinungen sind, mit denen es die beiden Wissenschaften zu tun haben, daß aber der Erkenntnisprozeß hier und dort eine diametral entgegengesetzte Richtung einschlägt. Was die empirische Psychologie durch Natorp gewinnt, das sind allgemeine Grundlagen, Stützpunkte und Richtungslinien für ihre wissenschaftliche Darstellung. Anders Husserl. Auch er ist Monist strengster Art; jedoch fördert er die empirische Psychologie selbst ungleich mehr als Natorp. Das hängt mit dem Weg zusammen, den seine Forschung einschlägt. Überall basiert sie auf einer außerordentlich minutiösen, bis dahin unerreichten logisch-deskriptiven Analyse der

[1] Vgl. auch Rickert, Die Philosophie des Lebens, 7. Kapitel.

psychischen Erlebnisse oder „Inhalte". Seine „reine Wesensschau" oder Ideation, seine rein phänomenologischen Gattungsideen sind ja nichts anderes als „Modifikationen" der empirisch-psychologischen Gattungsideen. „Je nach Ausschaltung oder Einschaltung der psychologischen Apperzeption (d. h. der empirisch-psychologischen Daseinssetzung oder „Naturwirklichkeit". Ref.) gewinnen dieser Art dieselben Analysen bald rein phänomenologische, bald psychologische Bedeutung" ([57] S. 369, Anm.; vgl. auch Anm. S. 373). Aber überall prävaliert schließlich die rein phänomenologische Bedeutung. Die „vorerst" vollzogenen deskriptiv-psychologischen Aufweisungen sind durchweg „rein" zu fassen, „als reine Wesenseinsichten (als apriorische) zu verstehen" (S. 348). Das innerlich Erfahrene oder Angeschaute dient als „bloßer exemplarischer Untergrund für Ideationen"; „wir schauen aus ihm ideativ allgemeine Wesen und Wesenszusammenhänge heraus .... die also für idealiter mögliche Erlebnisse der betreffenden Spezies a priori, in unbedingter Allgemeinheit gelten" (S. 398). Stets nämlich ist die „Anknüpfung der Erörterungen an Psychologisches ein bloßes Durchgangsstadium" (S. 399), niemals Selbstzweck. Die für die Psychologie „abfallenden" Errungenschaften sind durchaus Neben- oder Vorprodukte der philosophischen (= „rein" phänomenologischen) Forschung.

Hier handelt es sich um einen für die Geschichte der Psychologie durchaus charakteristischen Zug, für den auch Kant ein Beispiel bietet. Auch für Kant[66] (S. 98) bedeutet die psychologisch-deskriptive Analyse lediglich das Ausgangs- oder Durchgangsstadium, die Erläuterung oder Ergänzung der transzendentalen Analyse, mehr dazu bestimmt „vorzubereiten, als zu unterrichten". Es sei nur an die „subjektive" oder „physiologische" Deduktion (im Sinne Lockes und Humes) der reinen Verstandesbegriffe erinnert, die in der zweiten Ausgabe gar weggelassen wurde; so unwesentlich schien sie Kant für seinen Hauptzweck, die transzendentale Deduktion und die transzendentale Methode überhaupt, zu sein. Und doch bedeutet gerade dieses weggelassene Stück einen äußerst wertvollen Bestand empirisch-psychologischer Begriffsanalyse, wie wir weiter unten (p. 194 ff.) sehen werden. Stets war der Fortschritt der Psychologie an den Fortschritt der philosophischen Forschung geknüpft, stets mußte der Psychologe sich aus dem Bereich philosophischer Forschung das herausholen, was ihm für den Fortschritt seiner eigenen Wissenschaft von Bedeutung schien. Das Beispiel Husserls zeigt, daß es auch heute, nach dem Zeitalter der naturwissenschaftlichen Psychologie, nicht anders ist. Die größte Energie des Denkens über psychologische Dinge finden wir nicht bei den Psychologen, sondern bei den Philosophen.

Das Grundproblem nun, das die Psychologie als Wissenschaft aufzulösen hat, ist, so sahen wir, dasjenige der Subjektivität als solcher oder, mit einem andern, vieldeutigen Ausdruck, das des Bewußtseins. Dieser Terminus wird uns später noch eingehend beschäftigen, hier sei nur daran erinnert, daß, wenn man das Grundproblem der Psychologie als das des Bewußtseins bezeichnet, mit diesem Terminus das „unmittelbare Erlebnis" des Bewußtseins gemeint ist, nicht aber irgendeine Theorie über das Bewußtsein. Das unmittelbare Erleben des Subjekts muß als etwas Eigenes, von dem Begriff der Objektivität total Verschiedenes (verschieden durch die Richtung des Erkenntnisprozesses) erkannt und, wenigstens als Problem, in seiner Selbständigkeit gewürdigt

werden (vgl. Natorp[96] S. 23). Die „Tatsache" des Bewußtseins muß anerkannt sein, bevor empirische Psychologie möglich ist. Diese Tatsache hat die empirische Psychologie nicht zu erklären. Sie liegt aller Psychologie als Problem zugrunde; nur weil sie besteht, gibt es Psychologie. Deswegen kann sie selbst kein eigentliches Problem für die Psychologie sein, sondern nur ihr Problemgrund (ebd. S. 33).

Das Problem des Bewußtseins als unmittelbaren Erlebnisses sei also durch die vorausgehenden Abschnitte, insbesondere auch durch alles, was sich an den Namen Bergson knüpft, anerkannt. Was fängt die empirische Psychologie nun mit diesem Problem an, oder wie findet sie sich mit ihm ab?

Den einen Weg der Abfindung mit dem durch die Bewußtseinstatsache gegebenen Problem haben wir bereits im ersten Kapitel kennengelernt. Es war der einfachste Weg, den eine Abfindung einschlagen kann: völlige Ignorierung; darum aber auch der unbefriedigendste. Die naturwissenschaftliche Psychologie kennt kein Problem der Subjektivität als solcher oder des unmittelbaren Erlebnisses, sie kennt nur das Problem der Natur, also der Objektivität. Das unmittelbare Erlebnis wird in ihr zur Natur, es wird völlig objektiviert und geht damit seiner Eigenart gänzlich verlustig. Es ist der Weg „der Erklärung des inneren Geschehens aus vorausgesetzten einfachen Elementen", „der Angabe der Bedingungen, unter denen sich bestimmte psychische Phänomene entwickeln", oder der Gesetze, „nach denen sie aus äußeren Bedingungen oder auseinander hervorgehen und sich kombinieren" (vgl. p. 23). Die Bewußtseinstatsache als solche, das unmittelbare Erleben des Subjekts, kam dabei nirgends in Frage, war niemals Gegenstand der Betrachtung.

Zu gleicher Zeit haben wir aber einen andern Weg der Abfindung mit unserem Problem angedeutet gefunden, ohne ihn jedoch weiter zu verfolgen. Auch hier knüpften wir, wie oben, an Sigwart an. Es war der Weg der „bewußten Beziehung unserer inneren Vorgänge und Zustände auf unser einheitliches Ich", der Ausscheidung derjenigen „Akte und Affektionen, welche für unser Bewußtsein nicht weiter in unterscheidbare Bestandteile zerlegbar sind", der Weg der Bestimmung der psychischen Phänomene „ihrem Inhalt nach". Wieder eine andere Wendung bezeichnete diesen Weg als die Aufgabe, „den Inhalt dessen, was wir in jedem Moment mit Bewußtsein als ein von uns Erlebtes auffassen, zu zerlegen und das Unterscheidbare in scharfe Begriffe zu fassen". Man kann diesen Weg als den der deskriptiven (beschreibenden und zergliedernden [Dilthey]) Psychologie oder als den der empirischen Phänomenologie bezeichnen. Mit klarer Einsicht in die Richtungen und Ziele, zu denen er führt, haben wir diesen Weg noch nicht betreten.

Von Anfang an teilt er sich nach sehr verschiedenen Richtungen hin, je nach dem, was man unter Inhalt des Erlebten, unter Erleben selbst, unter Bewußtsein, einheitlichem Ich, Beziehung, Akten, Affektionen usw. versteht, und je nach dem, wie weit man die Unterscheidung und Zerlegung, die hier schier grenzenlos erscheint, treibt. Die Kontroverse hierüber ist eine überaus große. Suchen wir nach zusammenfassenden Ausdrücken für die verschiedenen Zweige der deskriptiven Psychologie, die ihr jeweils das inhaltliche Gepräge geben, so finden wir die termini:

Lehre von den psychischen Erlebnissen, Bewußtseinsinhalten, Akten oder Ereignissen (Wundt, Sigwart), von den psychischen Funktionen (Stumpf), den psychischen Phänomenen oder psychischen Akten (Brentano), den Erlebnissen schlechthin mit besonderer Berücksichtigung der intentionalen Erlebnisse oder psychischen Akte (Husserl), „Lehre vom Bewußtsein und den Bewußtseinserlebnissen" oder „vom Ich und den Vorkommnissen im Ich" oder vom „unmittelbar erlebbaren Wirklichen" (Lipps) usw. Diltheys Psychologie ferner will eine Psychologie der „inhaltlichen Wirklichkeit des Seelenlebens" sein, für Natorp ist der „Bewußtseinsinhalt" alleiniges Problem der Psychologie. Lotze, Volkelt, B. Erdmann wären noch in diesem Zusammenhang zu nennen, vor allem aber auch Leibniz, Tetens, Kant, deren psychologische Anschauungen uns später beschäftigen werden.

Kehren wir nun von der Terminologie wieder zur Sache zurück. „Sache", Gegenstand oder Ziel unserer Betrachtung ist die Bewußtseinstatsache im Sinne der Subjektivität als solcher. Um ihr näherzukommen, müssen wir sie begrifflich analysieren. Wir haben damit bereits einen Anfang gemacht, indem wir Sigwarts Kennzeichnung der eigentlichen psychologischen Begriffsanalyse heranzogen. Hier finden wir an der Bewußtseinstatsache als solcher, an dem Bewußtsein schlechthin, bereits zwei Momente geschieden: einmal die Bewußtseinsinhalte oder Inhalte des „mit Bewußtsein Erlebten", auch Akte und Affektionen genannt; zum andern „unser einheitliches Ich", „unser" Bewußtsein, „von uns" Erlebtes. Mit zwei Worten können wir sagen: die Bewußtseinstatsache ist zunächst zu zerlegen in die beiden begrifflichen Momente des Bewußtseinsinhalts und des Bewußtseins-Ich. Das erste Moment betrifft das Etwas, das einem bewußt ist, das zweite das Subjekt, das Ich, Du, Er, dem etwas oder das sich eines Etwas, eines Inhalts bewußt ist. Aufgabe der psychologischen Begriffsanalyse sei also die „bewußte", d. h. begrifflich klare Beziehung des einen auf das andere, des Inhalts auf das Ich. Diese begriffliche Aufgabe der Beziehung zwischen Ich und Inhalt ist nicht zu verwechseln mit dem dritten Moment, das man an der Bewußtseinstatsache als solcher ausscheiden kann, nämlich das Moment der unmittelbar erlebten Beziehung des Ich auf den Inhalt, einer Beziehung, welche nichts anderes bedeutet als die Tatsache, „daß irgend etwas irgendwem bewußt" ist (Natorp). Dieses dritte Moment ist es, das vorzugsweise mit dem Ausdruck Bewußtsein bezeichnet wird, und wofür sich der Infinitiv Bewußt-sein auch gut eignen würde, wenn er nicht so oft in ganz anderen Bedeutungen, besonders auch für den Inbegriff aller drei Momente zusammen, verwendet würde. Den Ausdruck Bewußtheit schlägt Natorp[96] (S. 24 ff.) für die Beziehung zwischen Ich und Inhalt vor; doch ist er gerade in der Psychiatrie bereits anderweitig vergeben, z. B. in der Lehre von den „leibhaftigen Bewußtheiten" (vgl. Jaspers[62], S. 34), desgleichen aber auch in der Psychologie (vgl. Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken § 14). Für Natorp ist diese Beziehung zwischen Ich und Inhalt die „Bewußtheit", er nennt sie auch den Akt des Bewußtseins, das Wesentliche am Bewußtsein, ein „unreduzierbares Letztes", das sich nur „tautologisch umschreiben", aber von nichts anderem ableiten läßt, wodurch es etwa zu erklären wäre ([96] S. 28). Man hat sich damit abzufinden, daß hier zweierlei miteinander durchaus unvergleichliche Beziehungsrich-

tungen stattfinden: die des Ich als gemeinsamem letzten Beziehungszentrum zu dem ihm bewußten Inhalt, die des Inhalts als Gegenstand für ein Ich. Das Ich (im eben genannten Sinne!) kann selbst nicht Inhalt (bewußtes Etwas) werden, der Inhalt wiederum nicht Ich (ebd.). Da über die Beziehung an sich nichts weiter auszusagen ist, das Ich aber nie Gegenstand werden kann, bleibt nach Natorp nichts übrig, als den Inhalt allein zum Problem der Psychologie zu erheben. Alle Spezifikation liegt darum „einzig und allein im Inhalt" (S. 43). Sicherlich gibt es grundverschiedene „Arten der Einfügung der jeweiligen Inhaltsbestandteile in die Erlebniseinheit" (was andere verschiedene Akte, Weisen oder Tätigkeiten des Bewußtseins nennen); aber diese Verschiedenheit der Einfügung betrifft doch eben den Inhalt und nichts anderes und muß infolgedessen „auch stets am Inhalt und nur an ihm aufzeigbar sein" (S. 47). Ein Akt- oder Funktionsbewußtsein, ein Bewußtsein als Ausdruck für eine Vielheit intentionaler Erlebnisse (Husserl) oder einer Vielheit von „Weisen des Bewußtseins" (Brentano) kennt dieser Standpunkt nicht. (Hiegegen sind zu vergleichen Husserls Logische Untersuchungen II, 1, S. 359 ff.: Das reine Ich und die Bewußtheit, sowie seine ganze Lehre vom intentionalen Bewußtsein.) Um es gleich vorwegzunehmen: wir selbst schließen uns der Brentano-Husserlschen Lehre an, nicht übersehend, daß zwischen beiden Standpunkten theoretisch ein Ausgleich möglich ist. Doch davon später.

Wir befinden uns noch ganz im Abstrakten und wollen auch das Gebiet der Abstraktion nicht verlassen, ohne noch ein Gleichnis einzuschalten, das uns die möglichen Beziehungen zwischen Ich und Inhalt schematisch veranschaulichen mag.

Denken wir uns einen Punkt als Mittelpunkt eines Kreises. Der Punkt sei das Ich, die Peripherie des Kreises der Inbegriff der auf diesen Punkt bezogenen, sich stetig verändernden Inhalte. Nun ist ein dreifaches Verhältnis zwischen dem unveränderlichen Mittelpunkt und den wechselnden Punkten oder „Inhalten" der Peripherie möglich, je nachdem, wie man den Tatbestand des Wechsels oder der (räumlichen) Veränderung auffaßt. Entweder laden wir das Merkmal „wechselnd" dem Inhalt selbst auf und lassen die Beziehung des Mittelpunkts zum jeweiligen Punkt der Peripherie unberücksichtigt. Wir sagen dann: der Radius, als Inbegriff der Beziehung, bleibt immer derselbe; was wechselt, ist nur der Standort des Punktes auf der Peripherie. Psychologisch hieße das soviel, als wenn wir sagten, die (erlebte) Beziehung zwischen Ich und Inhalt sei immer dieselbe; was sich verändere, sei lediglich der Inhalt als solcher. Bezeichnen wir diese erlebte Beziehung als Bewußtsein, so müssen wir sagen: die („bewußte" = erlebte) Beziehung des Ich auf den Inhalt ist immer dieselbe; es gibt keine verschiedenen „Weisen" der bewußten Beziehung oder „Weisen des Bewußtseins", sondern nur ein und dieselbe Beziehung, eben das Bewußt-sein oder die Tatsache, daß einem etwas bewußt ist. Was einem bewußt ist, ist einem stets auf dieselbe Art und Weise bewußt. Da jedoch niemand leugnet, daß unser Seelenleben sich fortwährend in der Zeit verändert, müssen die Anhänger dieser Theorie, wie wir soeben sahen, alle Veränderung dem Inhalt aufbürden, oder genauer ausgedrückt, müssen sie behaupten, daß alle Verschiedenheit am Inhalt aufzeigbar sei.

Die zweite Möglichkeit, die veränderliche Beziehung zwischen dem Mittelpunkt eines Kreises und den Punkten der Peripherie auszudrücken, wäre die, daß man erklärte, die Punkte der Peripherie seien an und für sich etwas Unveränderliches, bedeuteten immer dasselbe, nämlich eben das, Kreispunkte zu einem Mittelpunkt zu sein. Die Verschiedenheit, die man in dieses eindeutige Verhältnis hineintragen könne, sei lediglich eine Verschiedenheit in der räumlichen Lage des Radius. Peripheriepunkt bleibe immer Peripheriepunkt; aber ob man den Radius nach Norden oder Süden, Osten oder Westen ziehe, das allein ändere die Beziehung zum Mittelpunkt. Psychologisch gesprochen hieße das, die Inhalte seien immer dieselben, alle Unterschiede des Seelenlebens seien an den „Weisen des Bewußtseins", an der

Verschiedenheit der erlebten Beziehung zwischen Ich und Inhalt, aufzeigbar. Das hat jedoch unseres Wissens noch niemand behauptet.

Die dritte Möglichkeit endlich ist die, daß man sagt: Was sich verändert, ist sowohl der Punkt, seine Lage auf der Peripherie, als auch der Radius, seine Lage innerhalb des Kreises. Man kann dann ebensogut sagen; was sich verändert, ist der Punkt, der Radius bleibt derselbe, wie, was sich verändert, ist der Radius, der Punkt bleibt immer derselbe; denn Lage des Punktes und Lage des Radius sind sich hier eindeutig zugeordnet. Mit der Veränderung der Lage des Radius verändert sich auch die Lage des vom Radius getroffenen Punktes und umgekehrt. Um das Gleichnis für die dritte Möglichkeit unserer Problemlösung tauglich zu machen, müssen wir nun dem Radius noch eine andere Variable zugestehen außer der Lage im Kreis, nämlich die der „Größe". Der Radius muß größer oder kleiner sein dürfen. Dann entsteht folgendes Verhältnis: Was auch dann noch immer gleich bleibt, ist der Mittelpunkt, das Ich; im übrigen ergeben sich auch dann wieder drei Möglichkeiten: 1. Der Radius bleibt gleich lang, der Peripheriepunkt verändert sich allein; dem entspräche eine Veränderung des (Bewußtseins-)Inhalts bei gleichbleibender Weise der (erlebten) Beziehung oder, wie wir der Einfachheit halber nunmehr sagen wollen, der erlebten Funktion. 2. Der Peripheriepunkt bleibt (in bezug auf die Lage zum Mittelpunkt) immer derselbe, die Länge des Radius verändert sich allein. Während wir im ersten Fall nur einen Kreis, aber mit wechselnder Lage der Punkte, zu denken hatten, haben wir hier verschiedene Kreise, aber mit immer derselben Lage des Punktes in bezug auf den Mittelpunkt zu denken. Psychologisch hieße das letztere soviel wie, daß die bewußte oder erlebte Beziehung des Ich zum Inhalt, die bewußte Funktion, sich verändert bei gleichbleibendem Inhalt. 3. Die Lage des peripheren Punktes zum Mittelpunkt verändert sich, und außerdem verändert sich die Länge des Radius; dann erhalten wir verschiedene Kreise und in jedem Kreis ist die Lage des betreffenden Punktes eine andere. Erst dieser Vergleich trifft das, was wir in psychologischer Hinsicht brauchen. Hier tritt nämlich auch der Fall ein, daß sowohl der Inhalt als auch die Funktion voneinander unabhängig sich verändern. Rekapitulieren wir, so stellen sich also die drei Möglichkeiten so dar: 1. Verschiedenheit des Bewußtseinsinhaltes bei gleichbleibender Bewußtseinsfunktion oder psychischem Akt; 2. Verschiedenheit der Bewußtseinsfunktion bei gleichbleibendem Inhalt; 3. gleichzeitige Verschiedenheit beider[1]).

Man darf nicht glauben, daß es sich hier nur um logische Spitzfindigkeiten handelt! Die Psychologie, die noch kein ausgebautes logisches Begriffssystem besitzt, wie etwa die Physik, ist immer noch auf eine möglichst subtile logische Durchdringung ihres Gegenstandes angewiesen. Brentano[17] (S. 26) spricht einmal von der „wichtigen Kunst der Logik, von der ein Fortschritt tausend Fortschritte in der Wissenschaft zur Folge hat". Wir dürfen diesen Satz, wie die Geschichte der modernen Psychologie zeigt, gerade auf Brentanos eigene logische Definition des Psychischen als des Intentionalen, Aktmäßigen oder „auf einen Gegenstand Hinzielenden" anwenden.

II. Die Funktionspsychologie Stumpfs.

Wenden wir uns nun von der rein abstrakten Zergliederung des Bewußtseinsproblems zu einigen konkreten Beispielen, wie sie uns die Literatur bietet. Das einfachste und der naturwissenschaftlichen Denkweise in gewisser Hinsicht am nächsten kommende Beispiel scheint uns in den Anschauungen Stumpfs gegeben zu sein. Stumpf unterscheidet Erscheinungen und psychische Funktionen (vgl. den gleichnamigen Aufsatz in den philos. und historischen Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1906). Unter Erscheinungen versteht er, ganz absehend von der Realitätsfrage, erstens die Inhalte der Sinnes-

[1]) Die Unangemessenheit dieses Gleichnisses an die psychologische Wirklichkeit mag noch daraus erhellen, daß wir darin mit zwei Dimensionen auszukommen versuchten, während in der seelischen Wirklichkeit unendlich viele Dimensionen anzunehmen wären.

empfindungen, zu denen er auch ihre räumliche und zeitliche Ausdehnung und Verteilung rechnet, während er die Frage der Zuteilung des Lust- und Schmerzmomentes der Empfindungen offen läßt. Zweitens gehören zu den Erscheinungen die Gedächtnisbilder, die bloß „vorgestellten" Farben, Töne usw. Drittens bestehen zwischen Erscheinungen gewisse Verhältnisse, die nicht von uns hineingelegt, sondern darin oder daraus wahrgenommen werden.

Den Erscheinungen gegenüberstehen die psychischen Funktionen. Dieser Begriff umfaßt alles, was man sonst als Akte, Zustände, Erlebnisse bezeichnet. Dazu gehört in erster Linie das Bemerken von Erscheinungen, das Zusammenfassen von Erscheinungen zu Komplexen, die Begriffsbildung, das Auffassen und Urteilen, die Gemütsbewegungen, das Begehren und Wollen. Es gibt also intellektuelle und emotionelle Funktionen (S. 4). Der Ausdruck Funktion bezeichnet bei Stumpf jedoch, im Gegensatz zum Erlebnis oder Akt Natorps, Husserls und Lipps', eine seelische Tätigkeit, und zwar in dem Sinne, „wie die Herzkontraktion selbst als eine organische Funktion bezeichnet wird" (S. 5).

So wird klar, was man unter Erscheinungs- und was man unter Funktionspsychologie zu verstehen hat. Die erstere behauptet in ihrer extremsten Form, daß alles psychisch Erfahrbare aus Erscheinungen bestehe; hierzu kann man die Assoziationspsychologie rechnen; die letztere behauptet in ihrer extremsten Form, daß nur Funktionen und daß alle Funktionen „unmittelbar gegeben" seien (S. 6).

Unter den Funktionen gibt es spezifische und generelle Verschiedenheiten: „Zergliedern, Zusammenfassen, Bejahen und Verneinen, Begehren und Ablehnen sind qualitative Unterschiede im psychischen Verhalten, in der Art und Weise, wie der seelische Organismus arbeitet" (S. 7).

Man sieht, wie stark noch die naturwissenschaftliche Auffassung in der Funktionspsychologie Stumpfs herrscht. Die seelischen Funktionen sind als Analoga grob physiologischer Funktionen gedacht, die Seele selbst wird zum Inbegriff solcher Funktionsweisen, m. a. W. zum seelischen „Organismus". Von einer Erfassung der Subjektivität als solcher oder auch nur einer Annäherung an dieselbe ist hier noch nicht die Rede.

Stumpf wehrt sich energisch gegen die Auffassung, als handle es sich bei der Funktionspsychologie um eine Ichpsychologie. Zum mindesten habe er selbst niemals daran gedacht, „die Psychologie auf das Ichbewußtsein zu gründen" (S. 9, Anm. 2). „Die Funktionspsychologie ist verträglich mit der Anschauung, daß die Seele zu fassen sei als ein Ganzes von Funktionen und Dispositionen" (S. 8). Die Funktionen werden hier also ebenso restlos objektiviert, wie die Empfindungen und Vorstellungen in der Assoziationspsychologie. An Stelle der Mechanik der Vorstellungen tritt eine Mechanik der Funktionen; aber gerade dieses naturwissenschaftliche Gewand macht Stumpfs Darstellung der Funktionspsychologie so geeignet zur Einführung in das schwierige Gebiet.

Eine besonders komplizierte Kontroverse knüpft sich nun in der Geschichte der neueren Psychologie an das Problem der Wahrnehmung und Beobachtung psychischer Funktionen. Werden sie überhaupt bewußt wahrgenommen und wie? Und unterscheidet sich etwa ihre Wahrnehmung von derjenigen der Erscheinungen?

Dies letztere nun behaupten alle Anhänger der Funktionspsychologie; ja gerade die Behauptung, daß wir von Funktionen „auf eine andere Weise"

Kunde haben als von Erscheinungen, bildet für sie das logische Hauptargument, um innerhalb des seelischen Geschehens Funktionen und Erscheinungen zu trennen. Die Töne, Farben usw. nehmen wir wahr; dieses Wahrnehmen ist aber nicht immer dasselbe, sondern einmal ist es ein Hören, das andere Mal ein Sehen usw. Auf welche Weise aber haben wir von diesen verschiedenen Arten des Wahrnehmens, vom Sehen, vom Hören usw. Kunde? Wir sehen unser Sehen doch nicht wieder, hören unser Hören nicht noch einmal durch einen zweiten Akt des Hörens? Gewiß nicht! Aber gerade weil wir unser Sehen nicht wieder sehen usw., müssen wir, um nun wieder zu Stumpf zurückzukehren, „vom Sehen durch eine andere Richtung des Bewußtseins Kenntnis haben, wie von den Farben" (S. 7). Das Bewußtsein des Sehens läßt sich keineswegs „auf die mit den Farbenerscheinungen gleichzeitig auftretenden Gedächtniserscheinungen, die uns das Bild des Sehorgans u. dgl. vorführen", reduzieren. Noch weniger kann man solche Deutungen für möglich halten gegenüber dem Urteilen oder Wollen. Alle die Autoren, die von Akt oder Funktion reden, „glauben das seelische Leben und Weben in sich selbst zu erfassen, Farben und Töne aber nur als Inhalte von Wahrnehmungsakten, also einer besonderen Klasse von seelischen Funktionen" (S. 7). Auf das „in sich selbst zu erfassen" kommt es hier an. Funktionen werden nicht in der Weise wahrgenommen wie die Erscheinungen, sondern „in sich selbst erfaßt", m. a. W. unmittelbar erfaßt oder, wie der terminus technicus jetzt, insbesondere bei Husserl und Lipps, lautet, „unmittelbar erlebt" oder schlechthin „erlebt". So wird das Sehen nicht wieder gesehen, das Hören nicht wieder gehört, beides wird erlebt; gesehen oder gehört werden Farbe oder Ton. Diese Feststellung ist von fundamentaler Wichtigkeit. Sie diene hier jedoch vorerst nur zur Kennzeichnung des Problems.

Andere Argumente, welche die Scheidung von Erscheinungen und Funktionen begründen sollen, knüpfen an deskriptive Unterschiede an. Da z. B. „die gesehene von der bloß vorgestellten Farbe sich nicht durch Farbe, Ton, Helligkeit, Intensität oder sonst ein inhaltliches Merkmal unterscheiden soll: was kann mit dem essentiellen, qualitativen oder spezifischen Unterschied anders gemeint sein, als eben ein funktioneller Unterschied, eine verschiedene Art des psychischen Verhaltens zu der gleichen Erscheinung? Und da diese Verschiedenheit zu den Tatsachen des Bewußtseins gerechnet wird, so nimmt man, soviel ich sehe, in diesem Punkte funktionelle Unterschiede als unmittelbar gegeben an" (S. 8). „Unmittelbar gegeben" nennt Stumpf, „was als Tatsache unmittelbar einleuchtet" (S. 6). „Was [aber] als Tatsache unmittelbar einleuchten soll, muß wahrnehmbar sein" (S. 9).

Wir sehen also, daß „unmittelbar gegeben sein" und „wahrnehmbar sein" für Stumpf enge zusammenhängen. Auch Brentano spricht von einer „inneren Wahrnehmung" der Funktionen oder Akte; ähnlich nennt Lotze [89] die „vereinigende und beziehende" Tätigkeit des Geistes, also die Funktion des Zusammenfassens und Vergleichens, ein vereinigendes und beziehendes Wissen (vgl. I, 2. Buch, IV. Kap.). Wir tun aber gut daran, wenn wir, entsprechend dem heutigen Stand der Aktpsychologie, nicht von einer Wahrnehmung oder einem Wissen von den Funktionen oder Akten reden, sondern, wie oben angedeutet, von einem Erleben derselben. Die Verschiedenheit zwischen der Erfassung der

Funktionen und derjenigen der Erscheinungen wird dadurch auch terminologisch hervorgehoben. Bei der Besprechung der Lehren Brentanos, Husserls, Lipps' und Schelers werden wir ausführlich hierauf zurückkommen.

Natürlich sind die Funktionen mit den Erscheinungen „aufs engste verwoben und auf sie bezogen" (S. 7). Und zwar sind die Erscheinungen real, „als Inhalte, worauf sich Funktionen beziehen", und sind die Funktionen real, „als Funktionen, die sich an Erscheinungen betätigen". Außerdem bilden sie aber auch unter sich „eine reale Einheit. Denn sie sind in engster Verknüpfung miteinander gegeben, und es ist das nämliche undefinierbare Bewußtsein, in dem Erscheinungen und Funktionen gegeben sind" (S. 10).

Alle Bemühungen seit Hobbes, die Funktionen restlos in Erscheinungen aufzulösen, haben sich als Erschleichungen dargestellt. „Kein Prädikat der Erscheinungswelt (es sei denn die Zeit) kommt den psychischen Funktionen zu." „Was wir an ihnen unterscheiden, sind Merkmale eigener Art, wie die Deutlichkeit der Wahrnehmungen, die Evidenz der Urteile, die Allgemeinheitsstufen der Begriffe." Auch die „Verhältnisse" der Funktionen unter sich sind verschieden von allen Gattungen der Verhältnisse zwischen Erscheinungen, man denke z. B. an die eigentümliche Verflechtung zwischen intellektuellen und emotionellen Funktionen, an das Verhältnis der Urteile zu den Begriffen usw. „Umgekehrt kann auch kein funktionelles Prädikat den Erscheinungen zuerkannt werden." Wenn ich mir eine rote Farbe vergegenwärtige, „so ist mir allerdings auch das Wahrnehmen und der ganze aktuell-psychische Zustand dabei bewußt, aber ich erfasse ihn nur mit der Farbe, nicht in ihr. Er ist nicht ein Merkmal der Erscheinung, gleich der Helligkeit, der Ausdehnung" (S. 11).

„Überhaupt ist der Begriff psychischer Funktionen nicht durch eine logische Notwendigkeit mit dem der Erscheinungen verknüpft." Die einen sind ohne die andern „widerspruchslos denkbar". „Zu einem Ton gehören mit begrifflicher Notwendigkeit nur die Merkmale der Höhe, Stärke u. dgl., die zur vollständigen Beschreibung der Erscheinungen erforderlich sind. Das Merkmal des Wahrgenommenwerdens gehört nicht dazu. Es unterscheidet nicht einen Ton vom andern. Es greift über die Erscheinung hinaus und in eine total andere Sphäre über" (S. 12). Dem allem widerspricht nicht, daß Erscheinungen und Funktionen „doch nur durch Abstraktion auseinandergehalten werden können" (S. 13). Trotzdem müssen beide „für sich erfaßt werden", wie Descartes' und Spinozas Ausdehnung und Denken, denen sie entsprechen. „Das uns gegebene Tatsachenmaterial zeigt eben schon in der Wurzel ein Doppelantlitz, und was man auch weiter über Einheit der Substanz und der Realität, über Panpsychismus, universalen Idealismus sagen mag: diese Zwiespältigkeit ist nicht wegzubringen" (S. 13)[1]).

Stumpf geht sodann im einzelnen auf die in gewissen Grenzen „gegenseitig unabhängige Veränderlichkeit" von Erscheinungen und Funktionen ein: „bei gleichen Erscheinungen können verschiedene Funktionen, bei verschiedenen Erscheinungen gleiche Funktionen stattfinden. Oder auch: es braucht sich an einer individuellen Erscheinung durch die Veränderung

[1]) Vgl. hierzu die gleichlautende Äußerung Rickerts p. 15, ferner Lotze[89] I, S. 187: „Was uns als unvereinbar sich gibt, haben wir zuerst jedes auf sein besonderes Prinzip zu gründen."

des funktionellen Verhaltens nicht notwendig irgend etwas zu verändern, und es kann sich umgekehrt an einer individuellen Erscheinung etwas verändern ohne Veränderung der Funktionen" (S. 15). Wir brauchen hier, wo es sich ja lediglich um die Einführung in die Grundbegriffe handelt, nicht weiter auf Einzelheiten einzugehen. Halten wir nur fest, daß gerade auch das begriffliche Denken sich „in allen seinen Operationen, analytischen, synthetischen usw., viel unabhängiger von den Erscheinungen (images)" erweist, „als man in der Assoziationspsychologie lange Zeit geglaubt und gelehrt hat[1]). Selbst das sogenannte innere Sprechen ist nicht in jedem Augenblick ein unentbehrlicher Bestandteil der intellektuellen Prozesse. Es können sich unter Umständen logische Operationen vollziehen, ohne daß sich etwas in den Erscheinungen einschließlich der Wortvorstellungen veränderte. Mögen dies nun vorübergehende Momente hochgesteigerter Konzentration sein, — daß sie vorkommen, darin dürften neuere Psychologen und Erkenntnistheoretiker (O. Liebmann, A. Riedel, W. James, B. Erdmann, Husserl u. a.) Recht haben" (S. 25). Man versteht leicht, von welch großer Wichtigkeit diese Anschauungen für die wissenschaftliche Lehre „vom Unbewußten" werden müssen!

Daß die Unterscheidung von Erscheinungen und Funktionen auch auf dem emotionellen und volitiven Gebiet statthat, zeigt Stumpf des weiteren an Beispielen, die aber im Original nachzulesen sind (S. 26 und 28). Dasselbe gilt für den „Exkurs über Gebilde psychischer Funktionen", in welchem er seine Anschauungen über das Verhältnis von Psychologie und Logik, von subjektiven psychischen Funktionen und deren objektiven Gebilden oder Korrelaten (den „Inbegriffen", „Formen", Sachverhalten usw.) darlegt. Diese Anschauungen berühren sich aufs engste mit denjenigen von Bolzano, Brentano, Meinong, Husserl, v. Ehrenfels u. a.

Zum Schlusse sei nur noch einmal auf die Bedeutung des Ausdrucks Erscheinung bei Stumpf hingewiesen und auf die Folgerungen, die sich daraus für die Einteilung der Wissenschaften ergeben. Das Wort Erscheinung ist bei Stumpf keineswegs im erkenntnistheoretischen Sinne gemeint. Es enthält weder eine Beziehung auf ein Seiendes, noch auf ein Bewußtsein, noch auch enthält es eine philosophische Theorie, „sondern es faßt nur das zusammen, was man weniger bequem einzeln als Farben, Töne usf. aufzählen könnte". Auch die Ausdrücke Empfindungsinhalte und Gedächtnisbilder als Bezeichnung für die beiden Hauptgruppen der Erscheinungen sind nur „Abbreviaturen" für das, was man einerseits als gehörte, gesehene Töne oder Farben, andererseits als „bloß vorgestellte" Töne und Farben bezeichnet. Stumpf zweifelt nicht daran, daß der hier in Frage kommende Unterschied, nämlich zwischen direkter Wahrnehmung und Reproduktion (= bloßer Vorstellung), „nicht in der Funktion, sondern primär wenigstens, in der Erscheinung selbst liegt" (S. 12, Anm.).

Aus dieser Auffassung von den Erscheinungen ergibt sich, daß ihre

---

[1]) In diesem Zusammenhang sei insbesondere auch an Külpe und seine Schule erinnert! Vgl. z. B. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes (Jena 1918), wo sich auch ausführliche Referate und Literaturangaben finden; (der Analyse der Denkprozesse ist § 25. gewidmet, S. 242—260); ferner Narziss Ach, Über die Willenstätigkeit u. das Denken (Göttingen 1905), insbes. das IV. Kap. (Die determinierenden Tendenzen. Die Bewußtheit).

Beschreibung „und die Erforschung ihrer Strukturgesetze theoretisch genommen weder zu den Aufgaben der Naturwissenschaft noch zu denen der Psychologie im engeren Wortsinne gehört, vielmehr ein besonderes Wissensgebiet ausmacht" (S. 39). Gegenstände der Naturwissenschaft sind, wie wir aus dem ersten Kapitel wissen, „weder Erscheinungen noch Erscheinungskomplexe, sondern die aus den Erscheinungen erschlossenen, in räumlich-zeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen" ([136] S. 16). Die Erscheinungen selbst werden zu ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung einer besonderen, neutralen, d. h. weder den Natur- noch den Geisteswissenschaften angehörenden Disziplin überwiesen, nämlich der „Phänomenologie". „Die Erscheinungen sind uns mit ihren Eigenschaften gegeben, stehen uns als etwas Objektives, Eigengesetzliches gegenüber, das wir nur zu beschreiben und anzuerkennen haben" ([136] S. 30). Stumpfs Phänomenologie unterscheidet sich aber, wie leicht ersichtlich, durchaus von der empirisch-psychologischen Phänomenologie, die auf keinen besonderen wissenschaftlichen Gegenstand sich bezieht, etwa verschieden von demjenigen der Psychologie, und die nichts anderes bedeutet als eine bestimmte Methode, nämlich diejenige der empirischen Deskription. Desgleichen unterscheidet sie sich auch von Husserls reiner Phänomenologie, da diese, wie wir wissen, über das empirisch Gegebene hinausgeht in die „reine Wesensschau".

Bleiben nun noch die Funktionen! Welche Wissenschaft beschäftigt sich mit ihnen? „Während die Gegenstände der Naturwissenschaften aus den Erscheinungen nur erschlossen sind, liefert das zweite Glied der fundamentalen Unterscheidung, die psychischen Funktionen, ohne weiteres so, wie es gegeben ist, das Material für die Gegenstände der Geisteswissenschaften", nicht die Gegenstände selbst, sondern das Material dazu (S. 20). „Die Gesamtheit dieser zu Denkgegenständen erhobenen (also objektivierten! Ref.) Funktionen bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften" (ebd.). „Staats- und Gesellschaftswissenschaft, Sprach-, Religions-, Kunstwissenschaft usf. sind Wissenschaften komplexer psychischer Funktionen, Psychologie die Wissenschaft der elementaren psychischen Funktionen" (S. 21). Die Psychologie als Ganzes wird also hier bei Stumpf aufgeteilt und von drei oder vier Wissenschaftsgruppen annektiert. Was ihr als eigenes Gebiet bleibt, sind die elementaren psychischen Funktionen; aber auch diese machen keinen wissenschaftlichen Sonderstaat aus, sondern gehören weiterhin zum Gegenstand der Geisteswissenschaften. Das Gebiet der Sinnesempfindungen und bloßen Vorstellungen oder Gedächtnisbilder wird verselbständigt zur neutralen Wissenschaft der „Phänomenologie." Eine naturwissenschaftliche Psychologie läßt Stumpf nicht gelten. Man versteht aber leicht, und wir haben es ja im ersten Kapitel beschrieben, wie sie nach Stumpf aussehen würde, was ihr Ziel und ihr Weg wäre. Sie ist dann aber — für Stumpf — nicht Psychologie, sondern ein gescheiterter Versuch einer solchen.

Wir selbst schließen uns dieser ganzen Einteilung der Wissenschaften nicht an. Sie ist philosophisch in hohem Maße unbefriedigend. Hinsichtlich der Psychologie verfehlt sie deren Grundproblem insofern, als die psychischen Funktionen, wie wir sahen, durchaus physiologisch-biologisch gedacht sind; trotzdem dienen sie dann nicht zur Grundlage einer Natur-

wissenschaft von der Seele, sondern zur Grundlage der — Geisteswissenschaften! Jedoch sind Stumpfs Grundanschauungen, als klar formulierte und deskriptiv gut geschiedene, sehr geeignet, um als Ausgangs- und Stützpunkte für unsere weitere Darstellung zu dienen. Wir besitzen nunmehr eine kurze summarische Übersicht über die in der Funktions- oder Aktpsychologie auftretenden Probleme.

III. Die Lehre Brentanos von den psychischen Phänomenen oder psychischen Akten.

Diese Probleme bedürfen nun aber der näheren Begründung und Vertiefung. Wir finden sie bei Brentano, dem geistigen Schöpfer der ganzen Lehre, sodann in modifizierter Form bei Husserl. Unsere Darstellung, die in erster Linie „didaktische" Zwecke verfolgt, hält sich hier somit nicht an den Gang der Geschichte; denn Brentanos „Psychologie vom empirischen Standpunkt", die historisch als der Ausgangspunkt der modernen Funktionspsychologie zu betrachten ist, erschien im Jahre 1874. Sie knüpft ihrerseits an Aristoteles und die Scholastik an, berührt sich aber, wie bereits hervorgehoben, auch eng mit Lotze, und somit auch mit Leibniz und Kant. Stumpfs psychologisches Hauptwerk, die Tonpsychologie, erschien in den Jahren 1883—1890, Husserls Logische Untersuchungen kamen 1900/01 heraus, Stumpfs oben referierte Arbeiten 1907 (vorgelegt 1906). In den letzteren ist eine Rückwirkung der „Logischen Untersuchungen" Husserls wiederum deutlich zu erkennen. Einen hervorragenden Anteil an der historischen Entwicklung der Probleme der Aktpsychologie hat, wie bereits erwähnt, auch Lipps in seinen neueren Werken, so insbesondere in den Neuauflagen (1908 und 1909) seines Leitfadens der Psychologie, sowie in den beiden Abhandlungen vom Jahre 1905: „Bewußtsein und Gegenstände" (Psycholog. Unters. I, 1) und „Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik" (Sitzungsbericht d. Bayr. Akad. der Wiss. 1905, H. 4).

a) Die Unterscheidung der psychischen Phänomene von den physischen.

Brentano nun geht aus von der „Welt der Erscheinungen". Er hält es für falsch, die Naturwissenschaft als die Wissenschaft von den Körpern, die Psychologie als diejenige von der Seele zu bezeichnen; denn nichts berechtige zur Annahme „solcher Substanzen" wie Körper und Seele. Die Erfahrung bietet uns nur Erscheinungen oder Phänomene dar, und zwar begegnen uns bei der „Empfindung" die Phänomene von Wärme, Farbe und Schall, bei der „inneren Wahrnehmung" die Erscheinungen des Denkens, Fühlens und Wollens (S. 12 f.)[1]; somit zerfällt „die gesamte Welt unserer Erscheinungen in zwei große Klassen, in die Klasse der physischen und in die der psychischen Phänomene" (S. 101). Wir bemerken hier sofort einen schwerwiegenden Unterschied gegenüber Stumpf. Was uns die Empfindung zeigt, Wärme, Licht, Schall usw., sind doch die Sinnesinhalte oder die Inhalte von Sinnesempfindungen. Diese und nur diese nannte Stumpf Erscheinungen, ohne das Beiwort

[1] Wir zitieren hier und im folgenden durchweg aus der „Psychologie vom empirischen Standpunkt".

physisch oder psychisch. Die Inhalte der Sinnesempfindungen wurden von ihm weder als der Physik (im Sinne der Naturwissenschaft), noch als der Psychologie zugehörig aufgefaßt, sondern als ein eigenes neutrales Wissensgebiet, als Phänomenologie, abgegrenzt. Brentano, der überhaupt nur Phänomene kennt, könnte mit Phänomenologie nichts anderes als Physik und Psychologie bezeichnet wissen wollen. Stumpfs Standpunkt in dieser Frage leuchtet uns heutzutage eher ein als derjenige Brentanos. Wir verstehen noch, wenn man die Inhalte der Sinnesempfindungen einer „neutralen" Wissenschaft zur Bearbeitung überläßt, empfinden es jedoch als seltsam, wenn man sie der Körperwissenschaft zuteilt. Diese Absonderung der „Empfindungen" von der Psychologie war es auch, welche Husserl die Brentanosche Definition der psychischen Phänomene als zu eng erscheinen ließ (vgl. p. 12).

Die Lostrennung der Empfindungsinhalte von dem Gebiet der Psychologie und ihre Überweisung an die Körperwissenschaft verstehen wir immerhin einigermaßen, wenn wir z. B. an die Lehre von den Empfindungen bei J. St. Mill denken. Nach ihm sind Empfindungen „zwar auch psychische Zustände, allein offenbar ist ihre Aufeinanderfolge dieselbe wie die der in ihnen vorgestellten physischen Phänomene. Und für diese, soweit sie von der physischen Reizung der Sinnesorgane abhängt, hat der Naturforscher die Gesetze festzustellen" (vgl. S. 14, Anm. 2). Wenn dann J. St. Mill die allgemeine Aufgabe der Psychologie in der Erforschung der Gesetze erblickt, nach welchen die psychischen Zustände einander gegenseitig erzeugen, kann also die Aufeinanderfolge der Empfindungen, soweit sie von physischer Reizung und nicht von anderen psychischen Zuständen „erzeugt" werden, ohne Bedenken der Naturwissenschaft zur Bearbeitung überlassen werden. Von der Überlassung „der Gesetze der Aufeinanderfolge der Empfindungen" aber bis zur Überlassung der Empfindungen selbst ist dann nur noch ein Schritt.

Was geschieht nun aber mit den „bloßen Vorstellungen", den Gedächtnis- und Phantasiebildern oder den „Erscheinungen zweiter Ordnung" Stumpfs? Brentano ist konsequent genug, auch sie als physische Phänomene aufzufassen; ja er wundert sich, daß gelegentlich „physische Phänomene, welche in der Phantasie erscheinen, für psychische gehalten wurden" (S. 101). Unser Erstaunen über diese Ausdrucksweise und Auffassung wird geringer, wenn wir uns klar machen, daß das Wort physisch sich ja nicht auf Dinge oder Körper, sondern eben auf Erscheinungen bezieht. Phantasie- und Gedächtnisbilder können gerade deswegen mit Recht als physische Erscheinungen bezeichnet werden, — nicht weil sie physische Dinge sind, was absurd wäre —, sondern weil sie sich als Erscheinungen auf physische Dinge beziehen oder weil in ihnen physische Dinge erscheinen. Brentano läßt daher die Auffassung nicht gelten, welche Empfindung und Phantasie dadurch unterschieden haben will, „daß die eine infolge eines physischen Phänomens entstehe, während die andere, nach den Gesetzen der Assoziation, durch ein psychisches Phänomen hervorgerufen werde" (S. 102). Denn die Psychologen, die dies behaupten, geben doch zugleich zu, „daß das, was in der Empfindung erscheine, der einwirkenden Ursache nicht entsprechend sei. Und somit stellt sich heraus, daß, was sie physische Erscheinungen nennen, uns in Wahrheit nicht erscheint, ja daß wir gar keine Vorstellung davon haben; gewiß eine merkwürdige Art, den Namen Phänomen zu mißbrauchen" (ebd.).

Wenn es so schwer wird, sich in diesen Argumentationen zurechtzufinden, so rührt das von einer Äquivokation des Wortes Erscheinung oder Phänomen her, die nicht früh genug aufgedeckt werden kann. Wir berührten sie soeben, als wir von Erscheinungen sprachen, die sich auf physische Dinge beziehen oder in denen physische Dinge erscheinen. Husserl verdanken wir es, wenn diese, bei Brentano kaum ausdrücklich erwähnte, weil von Anfang an aufs klarste durchschaute Äquivokation mit klaren Worten aufgedeckt wird. Wir haben diese wichtige Stelle schon einmal bei Besprechung der Brentanoschen Definition zur Widerlegung der Wundtschen Auffassung von den „Bewußtseinsinhalten" herangezogen: „Die Äquivokation, welche es gestattet, als Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objekts besteht (z. B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sondern auch das erscheinende Objekt als solches zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden." „Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit Gegenüberstehende). Als dem Bewußtseinszusammenhang zugehörig, erleben wir die Erscheinungen, als der phänomenalen Welt zugehörig, erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt" ([57] S. 349f.).

Ein volles Verständnis dieser Auffassung, in welcher der Kern der Lehre von den intentionalen Erlebnissen oder psychischen Akten enthalten ist, kann jetzt noch kaum bestehen. Eine Zusammenstellung der termini mag es jedoch vorbereiten:

Am eindeutigsten ist der Ausdruck Erscheinung bei Stumpf, wo er ein für allemal nur die Inhalte der Sinnesempfindungen und die Inhalte der „bloßen Vorstellungen" betrifft. Ihnen gegenüber stehen, als logisch völlig andersartiger Begriff, die Funktionen, Akte, Erlebnisse, Zustände. Die Erscheinungen Stumpfs nun sind identisch mit den physischen Phänomenen Brentanos, der, wie erwähnt, nur die Funktionen als psychische Phänomene gelten läßt. Stumpfs Erscheinungen, Brentanos physische Phänomene werden von Husserl oben als erscheinende (!) Objekte oder Dinge bezeichnet, die Funktionen oder psychischen Phänomene hingegen als Dingerscheinungen. Die letzteren nun, die Erscheinungen als Erlebnisse, in denen das Erscheinen des Objekts besteht, die Funktionen also oder psychischen Phänomene, diese „erscheinen" nicht noch einmal, sondern werden, wie wir bereits wissen, (unmittelbar) erlebt. Das Erleben ist nichts anderes als das Haben solcher Funktionen, psychischen Phänomene oder Erlebnisse, aus ihnen setzt sich das Erleben zusammen, sie konstituieren den Erlebniszusammenhang.

Derselbe zwiefache Tatbestand nun, welcher in dem Ausdruck Erscheinung enthalten ist, ist auch in dem Wort Vorstellung enthalten. Hier ist uns die Äquivokation bekannter. Daß man an dem Begriff der Vorstellung den Vorstellungsinhalt oder „das was vorgestellt wird" (das Vorgestellte) zu unterscheiden hat von dem Vorstellen selbst, ist eine alte Lehre. So versteht auch Brentano „unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens" (S. 103). Ein Beispiel für psychische Phänomene ist ihm infolgedessen „jede Vorstellung durch Empfindung oder Phantasie" (ebd.), d. h. also jeder Vorstellungsakt, in dem ein Empfindungs- oder Phantasieinhalt (ein Vorstellungsinhalt der einen oder andern Art) vorgestellt wird oder — erscheint. Wir sind jetzt ohne weiteres

gefaßt darauf, daß Vorgestelltwerden und Erscheinen hier dasselbe bedeutet: „Wie wir das Wort ‚vorstellen' gebrauchen, ist ‚vorgestellt werden' soviel wie ‚erscheinen'" (S. 106). Vorstellung im Sinne des Vorgestelltwerdens, Erscheinung im Sinne des Erscheinens oder der Dingerscheinung, Erlebnis im Sinne des Erlebtwerdens, alle diese Ausdrücke beziehen sich auf ein und dasselbe, auf das einzig und allein als Seelisches zu bezeichnende psychische Phänomen Brentanos, auf die Funktion Stumpfs, das „Erlebnis" Husserls. Der Gegensatz, das Vorgestellte oder Erscheinende, bezieht sich hinwiederum auf die Erscheinungen Stumpfs, die physischen Phänomene Brentanos, die erscheinenden „Dinge" Husserls. Wer den dieser Unterscheidung zugrunde liegenden Sachverhalt oder Tatbestand nicht restlos anerkennt, hat die Assoziationspsychologie nicht überwunden.

Gehen wir nun zu den Beispielen selbst über, so erregt es zunächst unser Befremden, daß Brentano alle psychischen Phänomene als Vorstellungen (Vorstellungsakte) oder als solche Phänomene aufgefaßt wissen will, „für welche Vorstellungen die Grundlage bilden". „Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird" (S. 104). Diese Auffassung, in der er „eine zweite für uns wertvolle Bestimmung der psychischen Phänomene" erblickt, hat auch Husserl in seine Lehre von den intentionalen Erlebnissen aufgenommen, wenn er auch, wie wir sehen werden, nicht von dem Begriff der Vorstellung, sondern demjenigen des Akts ausgeht ([57] S. 370). Lassen wir uns dadurch in der Betrachtung der Beispiele für psychische Phänomene nicht stören. Solche Beispiele sind: „das Hören eines Tones, das Sehen eines farbigen Gegenstandes, das Empfinden von Warm oder Kalt, sowie die ähnlichen Phantasiezustände . . .; ebenso aber auch das Denken eines allgemeinen Begriffes, wenn anders ein solches wirklich vorkommt. Ferner jedes Urteil, jede Erinnerung, jede Erwartung, jede Folgerung, jede Überzeugung oder Meinung, jeder Zweifel — ist ein psychisches Phänomen. Und wiederum ist ein solches jede Gemütsbewegung, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, Mut, Verzagen, Zorn, Liebe, Haß, Begierde, Willen, Absicht, Staunen, Bewunderung, Verachtung usw."

„Beispiele von physischen Phänomenen dagegen sind eine Farbe, eine Figur, eine Landschaft, die ich sehe; ein Akkord, den ich höre; Wärme, Kälte, Geruch, die ich empfinde; sowie ähnliche Gebilde, welche mir in der Phantasie erscheinen" (S. 104).

Mit seiner Anschauung, daß Vorstellungen die Grundlage für die andern psychischen Phänomene oder Akte seien, beruft Brentano sich auf Herbart (S. 105), wenn er auch, wie zu betonen wichtig ist, keineswegs die Weiterbildung dieser Auffassung durch Herbart billigt. Diese gipfelt bekanntlich darin, daß alle andern psychischen Phänomene nichts als gewisse Zustände von Vorstellungen seien, welche aus Vorstellungen abgeleitet werden könnten. Dies hat Brentano nie behauptet. Im Gegenteil hat gerade er die verschiedenen „Weisen des Bewußtseins" aufs schärfste von dem Vorstellen selbst geschieden. Was er unter „Grundlage für" versteht, ist etwas ganz anderes, als was man unter „Ableitung aus" zu verstehen hat. Davon später. Hier wollen wir nur ein Beispiel heranziehen für die Art und Weise, wie Brentano seine Lehre, daß Vorstellungen die Grundlage für die anderen psychischen Phänomene bilden,

begründet: Man wird, so sagt er, geneigt sein, bei Lust- und Unlustgefühlen keine ihnen zugrunde liegenden Vorstellungsakte anzunehmen. Greifen wir als Beispiel für Unlustgefühle das Schmerzgefühl heraus: „Wird einer geschnitten, so hat er meist keine Wahrnehmung von Berührung, wird er gebrannt, keine Wahrnehmung von Wärme mehr, sondern nur Schmerz scheint in dem einen und anderen Falle vorhanden". Aber auch hier liegt ohne Zweifel dem Gefühle eine Vorstellung zugrunde. So wie Brentano im folgenden argumentiert, argumentieren auch Husserl und vor allem Scheler. Es handelt sich hier also keineswegs um ephemere logische Spitzfindigkeiten, sondern um dauernde Besitztümer der Psychologie. Auch in den genannten Fällen des Geschnitten- oder Gebranntwerdens sind Vorstellungen mit im Spiele, sagt Brentano. „Immer haben wir in solchen Fällen die Vorstellung einer örtlichen Bestimmtheit, die wir gewöhnlich in Relation zu dem einen oder anderen sichtbaren und greifbaren Teil unseres Körpers bezeichnen. Wir sagen, es tue der Fuß, es tue die Hand uns weh, es schmerze uns diese oder jene Stelle des Leibes. Und so werden denn vor allem diejenigen, welche eine solche örtliche Vorstellung als etwas ursprünglich durch die Reizung der Nerven selbst Gegebenes betrachten, eine Vorstellung als Grundlage dieser Gefühle nicht leugnen können. Aber auch andere können derselben Annahme nicht entgehen. Denn nicht bloß die Vorstellung einer örtlichen Bestimmtheit, auch die einer besonderen sinnlichen Beschaffenheit, analog der Farbe, dem Schall und anderen sogenannten sinnlichen Qualitäten, ist in uns vorhanden, einer Beschaffenheit, die zu den physischen Phänomenen gehört und von dem begleitenden Gefühle wohl zu unterscheiden ist. Wenn wir einen angenehmen milden oder einen schrillen Ton, einen harmonischen Klang oder eine Disharmonie hören, so wird es niemand einfallen, den Ton mit dem begleitenden Lust- oder Schmerzgefühle zu identifizieren. Aber auch da, wo durch Schneiden, Brennen oder Kitzeln ein Gefühl von Schmerz oder Lust in uns erweckt wird, müssen wir in gleicher Weise ein physisches Phänomen, das als Gegenstand der äußeren Wahrnehmung auftritt, und ein psychisches Phänomen des Gefühles, welches sein Erscheinen begleitet, auseinanderhalten, obwohl der oberflächliche Betrachter hier eher zur Verwechselung geneigt ist" (S. 107f.).

Man wird einwerfen, daß es sich hier um Fragen handle, die allein die experimentelle Psychologie zu entscheiden habe. Dieser Einwurf verfehlt aber den Sinn solcher Untersuchungen. Einmal handelt es sich hier zunächst um eine Problemstellung; ein Problem kann aber nicht experimentell „gestellt" werden, sondern nur logisch. Es handelt sich zunächst um die logische Möglichkeit des Problems. In zweiter Linie kommt die tatsächliche Wirklichkeit des Tatbestandes, auf die das Problem hinweist, in Betracht. Dieser Tatbestand ist gegeben, sobald ein Einziger ein einziges Mal eine „Vorstellung" in Verbindung mit einem Schmerzgefühl „in sich" entdeckt hat. Jetzt erst tritt die experimentelle Psychologie auf den Plan und untersucht, unter welchen Bedingungen, wie oft, mit welchen Nuancen und individuellen Verschiedenheiten usw. dieser Tatbestand auftritt. Auch hier kann man aber die Kompetenz des Experimentes in Zweifel ziehen, einmal, indem man zu den „unbewußten Vorstellungen" als Hypothese rekurriert, was Brentano jedoch nicht tut, zum andern, indem man den Begriff der „inneren Wahrnehmung" so

faßt, daß er identisch wird mit dem Begriff des Bewußten überhaupt. Den letzteren Weg schlägt Brentano ein; wir können ihm hierin aber so wenig folgen wie Husserl.

Wie wichtig die begriffliche Analyse der psychologischen Wortbedeutungen ist und wie unerläßlich ihre genaue Durchführung gerade im Hinblick auf das Experiment, können wir, abgesehen etwa von Husserl, bei keinem Begründer der Logik der Psychologie besser lernen als bei Brentano. Schon deswegen, weil die Wortbedeutungen in der Psychologie so schwankende sind, bedarf der Experimentator des Logikers. Noch mehr aber aus dem Grunde, weil hier in den scheinbar harmlosesten Ausdrücken logische „Fallen" versteckt sind, deren Übersehen den Fortschritt der gesamten Wissenschaft zu hindern vermag. Wir konnten dies an Hand der Ausdrücke „Erscheinung" und „Vorstellung" konstatieren, und stoßen weiter unten noch einmal auf eine, praktisch vielleicht noch wichtigere, Äquivokation. Nicht mit Unrecht sagt Brentano an dieser Stelle: „Die Erfahrung zeigt, daß die Äquivokation eines der vorzüglichsten Hindernisse ist, Unterschiede zu erkennen" (S. 110); denn solange wir mit ein und demselben Wort zwei oder mehrere Sachverhalte oder Tatsachen bezeichnen, ohne es zu wissen, tappen wir im Dunkeln. Hier nun, wo es sich um die Frage handelt, ob auch für Gefühle „Vorstellungen" die Grundlage bilden können, macht sich der Umstand störend bemerkbar, daß „die Qualität, welcher das Gefühl folgt, und dieses selbst" mit demselben Wort bezeichnet wird. „Man nennt das physische Phänomen, welches mit dem Schmerzgefühle auftritt, in diesem Falle selbst Schmerz. Man sagt nicht sowohl, daß man diese oder jene Erscheinung im Fuße mit Schmerz empfinde, sondern man sagt, man empfinde Schmerz im Fuße" (S. 110). Man hat zu unterscheiden „zwischen dem Schmerze in dem Sinne, in welchem der Name die scheinbare Beschaffenheit unseres Leibes bezeichnet und zwischen dem Gefühle des Schmerzes, das sich an seine Empfindung knüpft" (S. 111). Die Äquivokation, die darin besteht, daß die zugrunde liegende Vorstellung und das sie begleitende Gefühl mit ein und demselben Wort bezeichnet werden, ist dieselbe, „wie wenn wir von einem Wohlklang sagen würden, er sei uns eine Lust, weil wir bei seiner Erscheinung [= seinem Vorgestelltwerden] ein Gefühl der Lust empfinden" (S. 110). Der Wohlklang ist aber keine Lust und überhaupt kein psychisches Phänomen, sondern ein physisches Phänomen, das vorgestellt und damit zugleich von einem Lustgefühl begleitet wird. Ebenso ist das schmerzliche Phänomen, das in der Wahrnehmung in dem verletzten Glied lokalisiert wird, kein psychisches, sondern ein physisches Phänomen, nämlich eben „die scheinbare Beschaffenheit eines Teiles unseres Leibes", die nicht identifiziert werden darf mit dem begleitenden Schmerzgefühl. Diese und ähnliche Unterscheidungen sind grundlegend für die Aktpsychologie.

Bevor Brentano sich nun zu seiner uns schon bekannten Definition der psychischen Phänomene wendet, untersucht er noch diejenige Unterscheidung zwischen physisch und psychisch, welche in der Auffassung des Physischen als des Ausgedehnten im Raume, des Psychischen aber als des Nichtausgedehnten oder Nichträumlichen besteht. Descartes und Spinoza, vor allem aber Kant und unter den Neueren A. Bain spricht er als Vertreter dieser Anschauung an.

Aber, wie eine große Zahl der namhaftesten Psychologen, darunter

Lotze, Herbart und die beiden Mill, schon erklären, sind die physischen Phänomene, die Erscheinungen der äußeren Sinne, gar nicht räumlich ausgedehnt, enthalten sie gar keine örtliche Bestimmtheit; vielmehr werden sie erst nachträglich, auf Grund früherer Erfahrung, „mit räumlichen Vorstellungen verbunden" oder „lokalisiert". Andererseits werden auch psychische Phänomene von uns in solcher Weise lokalisiert, „wie z. B. wenn wir ein Phänomen des Zornes in den gereizten Löwen, und unsere eigenen Gedanken in den von uns erfüllten Raum verlegen" (S. 113). Daher beanstanden wiederum manche Psychologen die Behauptung, daß alle psychischen Phänomene der Ausdehnung entbehrten. Wenn Aristoteles es als selbstverständlich betrachtet, daß die sinnliche Wahrnehmung Akt eines körperlichen Organs sei, so gehört er hierher. Wenn Neuere von einem Lust- und Schmerzgefühl in den äußeren Organen oder von im Körper lokalisierten sinnlichen Begierden reden, wie die Dichter, so zeigen sie, daß sie „die gegebene Unterscheidung anfechten". Auf jeden Fall, so unbegründet auch einzelne dieser Einwände sein mögen, genügt doch das Merkmal des Räumlichen keineswegs für eine deutliche Scheidung von physisch und psychisch, zumal es für die psychischen Phänomene nur negativ ist[1]).

Jetzt erst tritt Brentano mit dem positiven Merkmal hervor, das ihm für alle psychischen Phänomene und nur für diese zu gelten scheint, nämlich dem Merkmal der intentionalen Beziehung auf einen Inhalt[2]) oder der intentionalen Inexistenz eines solchen. Wir kennen dieses Merkmal aus dem ersten Kapitel (vgl. p. 11) und werden es von Husserl dem Verständnis noch näher gebracht finden.

Diese intentionale Beziehung auf einen Inhalt oder die intentionale Inexistenz eines Inhalts wird von Brentano auch als psychische Tätigkeit oder als wirklicher psychischer Zustand bezeichnet; terminus technicus aber ist psychisches Phänomen oder psychischer Akt und vor allem — Bewußtsein (S. 132). Jedes psychische Phänomen ist „Bewußtsein von einem Objekt". Bewußtsein von einem Objekt und intentionale Beziehung auf einen Inhalt ist dasselbe[3]). Der Ausdruck Bewußtsein ist hier also aktiv gemeint, d. h. in dem Sinne, daß sich jemand einer Sache bewußt ist, nicht aber passiv im Sinne der Sache, deren man sich bewußt ist. Die Behauptung, daß alle psychischen Phänomene Bewußtsein von einem Objekt sind, hat gar nichts zu tun mit der Frage, ob alle psychischen Phänomene auch Objekt eines Bewußtseins (= „bewußt") sind, m. a. W. ob es auch unbewußte psychische Phänomene gibt (S. 133). Diese Unterscheidung ist wohl zu beachten, wenn man sich über die Frage der unbewußten seelischen Tätigkeit verständigen will. In einer

[1]) Auch darin hat Brentano Schule gemacht, daß die „Raumform" des Psychischen seither immer energischer betont worden ist; so von Scheler (vgl. p. 16), in geradezu vorbildlicher Weise von Pfänder in seiner „Psychologie der Gesinnungen" und in allerneuester Zeit von Pfänders Schüler Haas [44], welcher den „psychischen Dingen" die anschaulichen Bestimmtheiten der Ausgebreitetheit, der Voluminosität oder Fülle und der Tiefenordnung zuerkennt. Es handelt sich dabei natürlich nicht um physische Ausgedehntheit usw., aber doch durchaus um Erscheinungen, „die der Raumform entspringen" (S. 40). Diese Auffassung ist von großer Bedeutung.

[2]) Wir vermeiden nach Möglichkeit die Wendung „auf ein Objekt", da man sich gar zu leicht darunter einen wirklichen Gegenstand, ein Ding, vorstellt, während hier nur der Bewußtseins-Inhalt, das Vorgestellte, gemeint ist.

[3]) Intentionale Beziehung ist also nichts anderes als das, was Natorp Bewußtheit nennen möchte, nämlich die Beziehung zwischen Ich und Inhalt.

der gründlichsten und lehrreichsten Untersuchungen, die uns über dieses Problem bekannt ist, kommt Brentano zu dem Schlusse, daß es keine unbewußte seelische Tätigkeit gibt. Alle psychischen Phänomene sind nach ihm nicht nur aktiv Bewußtsein von einem Objekt, sondern auch passiv Objekt eines Bewußtseins. Jeder psychische Akt ist von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet (vgl. Buch II, Kap. II). Wie Lotze glaubt Brentano, „daß ein Bewußtsein von den in uns bestehenden psychischen Phänomenen in ihnen selbst gegeben sei" (S. 174). Es ist eine „eigentümlich innige Verbindung" zwischen dem psychischen Akt und „der darauf bezüglichen Vorstellung [= Bewußtsein], die ihn begleitet". Das Bewußtwerden eines psychischen Phänomens ist nicht als ein zweiter, besonderer Akt zu denken, der zu dem ersten hinzu kommt, sondern es ist, „wie eine besondere Bestimmtheit und Eigenheit des psychischen Phänomens selbst, mit demselben gegeben" (Beneke). Auch Aristoteles ist der Ansicht, „daß in dem bewußten psychischen Phänomen selbst das Bewußtsein mitbeschlossen sein müsse" (S. 171).

Wir wollen von vorneherein erklären, daß wir mit Husserl den Standpunkt Brentanos auch hierin nicht teilen, zumal er schon rein terminologisch zu allzu großen Unstimmigkeiten mit dem modernen Sprachgebrauch führt. Nur darauf sei hingewiesen, daß es sich also wieder um das Problem des Gewahrwerdens seelischer Funktionen handelt, um die Frage der „inneren Wahrnehmung". Wie alle Funktions- und Aktpsychologen glaubt auch Brentano, das seelische Leben „in sich selbst zu erfassen", mit „untrüglicher, unmittelbarer Evidenz" „innerlich" wahrzunehmen. Ja in dieser Evidenz erblickt er die zweite gemeinsame Eigentümlichkeit aller psychischen Phänomene (S. 118). Er geht so weit, zu behaupten, daß die innere Wahrnehmung nicht nur die einzige unmittelbar evidente sei, sondern die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Ausdruck Wahrnehmung wird hier streng wörtlich genommen als Auffassung von etwas im Sinne eines Wahren und überdies Wirklichen. Die äußere Wahrnehmung ist als eine oft trügerische keine eigentliche Wahrnehmung (S. 119); wir würden sagen, keine „Für-wahr-nehmung". Es ist leicht ersichtlich, zu welchen Mißverständnissen diese wörtliche Interpretation des Ausdruckes „Wahrnehmung" führen muß. Unmittelbar oder als evident erfassen oder erleben ist heute der gebräuchliche Ausdruck dafür. Aber hinsichtlich der Lehre selbst ist Brentano (neben Lotze) doch der schöpferische Geist. Ob wir seine Terminologie gelten lassen oder nicht, seinen Argumentationen dürfen wir nicht ausweichen.

b) Vom „innern Bewußtsein".

Was heißt das nun, jedes psychische Phänomen sei von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet? Brentano knüpft zunächst an die wohl von niemandem bezweifelte Tatsache an, daß wir uns eines psychischen Phänomens, während es in uns besteht, bewußt sein können, „z. B. daß wir, während wir die Vorstellung eines Tones haben, uns bewußt sind, daß wir sie haben" (S. 166). „Die Vorstellung eines Tones haben", das wäre also das psychische Phänomen (der Akt oder die Funktion) des Hörens. In ihm erscheint der Ton oder wird er vorgestellt. Die Frage ist nun die: Haben wir, während wir uns bewußt sind, daß wir die Vorstellung eines Tones haben, also daß wir einen Ton hören, „mehrere und

verschiedenartige Vorstellungen oder nur eine einzige"? Man könnte ja annehmen, und schon viele haben das getan, daß zu der Vorstellung des Tones, damit sie bewußt wird, noch eine zweite Vorstellung hinzutreten muß, nämlich die Vorstellung des Hörens. Brentano zeigt mit großer Schärfe, daß diese Annahme entweder zu einer „unendlichen Verwicklung" oder aber zur Annahme eines „unbewußten Bewußtseins" führen muß, indem, wie z. B. auch Herbart erklärt, irgendeine Vorstellung die letzte, höchste apperzipierende sein muß, die aber selbst nun nicht wieder apperzipiert wird (vgl. S. 163 Anm.). Beiden Folgerungen, der unendlichen Verwicklung und dem unbewußten Bewußtsein, entgeht man aber, wenn man einsieht, daß es nur eine einzige Vorstellung ist, in der der Ton vorgestellt und das Hören bewußt wird. Die innere Erfahrung scheint unzweifelhaft zu zeigen, „daß die Vorstellung des Tones mit der Vorstellung von der Vorstellung des Tones in so eigentümlich inniger Weise verbunden ist, daß sie, indem sie besteht, zugleich innerlich zum Sein der anderen beiträgt" (S. 167). Beide „bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches und deren anderes ein psychisches Objekt ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und in dem es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist". Man kann dabei den Ton das primäre, das Hören selbst das sekundäre Objekt des Hörens nennen (S. 167).

Nun zeigt sich aber gleich die tiefere Bedeutung der Ausdrücke bewußt und wahrnehmbar bei Brentano. Die psychischen Phänomene sind uns zwar bewußt und wir nehmen sie wahr, das heißt aber nicht soviel, als daß wir sie auch beobachten. Beobachten und wahrnehmen sind für Brentano zwei verschiedene Tatbestände. Was sekundäres Objekt eines Aktes ist, also z. B. das Hören, kann zwar in dem Akt „bewußt, nicht aber in ihm beobachtet sein; zur Beobachtung gehört vielmehr, daß man sich dem Gegenstande als primärem Objecte zuwende" (S. 168), m. a. W., daß das psychische Phänomen (primärer) Inhalt eines neuen psychischen Phänomens werde. „Also nur in einem zweiten, gleichzeitigen Akte, der einem in uns bestehenden Akte als primärem Objekt sich zuwendete, könnte dieses beobachtet werden". Es gibt daher „keine gleichzeitige Beobachtung des eigenen Beobachtens oder eines anderen eigenen psychischen Aktes. Die Töne, die wir hören, können wir beobachten, das Hören der Töne können wir nicht beobachten; denn nur im Hören der Töne wird das Hören selbst mit erfaßt. Einem früheren Hören dagegen, welches wir im Gedächtnisse betrachten, wenden wir uns als einem primären Objekte, und darum mitunter auch in ähnlicher Weise wie ein Beobachtender zu. Der gegenwärtig bestehende Akt der Erinnerung ist in diesem Falle das psychische Phänomen, das nur sekundär erfaßt werden kann. Dasselbe gilt bei der Wahrnehmung aller anderen psychischen Erscheinungen" (S. 169).

Die „begleitende innere Vorstellung" eines Aktes oder das auf den Akt „bezügliche" Bewußtsein gehört hingegen nicht zum sekundären Akt. In dem bewußten psychischen Phänomen selbst muß das Be-

wußtsein von ihm mitbeschlossen sein, so folgerte, wie wir soeben hörten, schon Aristoteles (S. 171). „Der psychische Akt des Hörens wird, abgesehen davon, daß er das psychische Phänomen des Tones vorstellt, zugleich seiner Totalität nach für sich selbst Gegenstand und Inhalt" (S. 170).

Diese Darstellung entbehrt nicht der logischen Geschlossenheit. Brentano zeigt auch in sehr lehrreicher Weise, wie sie auch da, wo wir meinen, nicht ohne unbewußte Vorstellungen auskommen zu können, durchführbar ist. Aber allzusehr gewohnt, das Bewußtwerden eines psychischen Phänomens in mathematisch-funktionaler Abhängigkeit (vgl. p. 81, Anm.) von seiner „Intensität" zu denken, haben wir für die Ansicht Brentanos, daß in dem psychischen Phänomen selbst das Bewußtsein von ihm mitbeschlossen sei, nur wenig Verständnis mehr. Und doch läßt sich die Ansicht Brentanos logisch besser begründen, als die Annahme, daß die Stärke des Bewußtseins eines psychischen Phänomens eine direkte Funktion seiner eigenen Stärke sei, wie Herbart, Beneke und viele Neuere behaupten. „Durchgehends haben", so erklärt Brentano, „die begleitende und die begleitete Erscheinung [also das psychische Phänomen und die darauf bezügliche Vorstellung oder das darauf bezügliche Bewußtsein] gleiche Stärke, und dieses beweist, daß niemals ein psychisches Phänomen in uns besteht, von welchem wir keine Vorstellung haben" (S. 180) oder „daß jeder psychische Akt von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet ist" (S. 181).

Soweit nun die Definition der psychischen Phänomene als solcher Erscheinungen, die sich auf einen Inhalt beziehen oder intentional einen Gegenstand enthalten! Aber in dieser Definition erschöpft sich keineswegs die wissenschaftliche Leistung Brentanos auf dem Gebiete der Psychologie.

Schon das erste Mal, als wir Brentano zitierten (vgl. p. 11), fanden wir nicht nur die Feststellung, daß jedes psychische Phänomen etwas als Objekt in sich enthalte, sondern auch den Zusatz: „obwohl nicht jedes in gleicher Weise". „In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw." (S. 115). M. a. W., die psychischen Phänomene sind verschiedener Gattung; „sie haben in verschiedener Weise etwas zum Inhalt" (S. 181). Die verschiedenen Weisen nun, in denen die psychischen Phänomene etwas zum Inhalt haben, das sind, mit einem kürzeren Ausdruck, die „Weisen des Bewußtseins"; denn, wie wir wissen, bezeichnet Brentano „eine jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat", mit dem Namen Bewußtsein (S. 181). Nun wissen wir weiterhin, daß jedes psychische Phänomen selbst wieder „Gegenstand eines Bewußtseins" ist; wenn auch nicht als primäres Objekt eines zweiten psychischen Phänomens [wie bei der Selbstbeobachtung in der Erinnerung], so doch als sekundäres Objekt seiner selbst (vgl. p. 121). Jedes psychische Phänomen ist von einer Vorstellung oder von Bewußtsein begleitet, hörten wir soeben noch einmal, und wir erinnern uns, daß dieses begleitende Bewußtsein „in ihm beschlossen", „in eigentümlicher Weise mit ihm verbunden" ist. Das „aktive" und „passive" Bewußtsein sind also aufs engste miteinander verknüpft. Jedes psychische Phänomen ist aktiv Bewußtsein von etwas, d. h. es hat etwas zum Inhalt, ein jedes ist aber auch passiv Bewußtsein von etwas, d. h. es ist selbst Objekt, Gegenstand oder Inhalt eines Bewußtseins.

Die eine Art nun, wie psychische Phänomene bewußt, von Bewußtsein begleitet sind, kennen wir bereits: sie werden „vorgestellt". Bisher wurden nun vorgestelltwerden (= erscheinen) und „von Bewußtsein begleitet werden" synonym gebraucht, jetzt aber zeigt sich, daß Bewußtsein der umfassendere Begriff ist. Alle psychischen Phänomene werden zwar vorgestellt und alle sind bewußt, das Vorgestelltwerden ist aber nur eine Art und Weise, wie psychische Phänomene uns bewußt sind. Zu dem Vorgestelltwerden, das für alle psychischen Phänomene die Grundlage bildet, kommen noch andere Weisen des Bewußtseins, das Erkennen oder Beurteilen, das Lieben und Hassen, das Begehren usw.

Brentano beginnt mit dem Erkennen. „Sicher ist, daß häufig eine Erkenntnis sie (die psychischen Phänomene) begleitet. Wir denken, wir begehren etwas, und erkennen, daß wir dieses tun. Erkenntnis aber hat man nur im Urteile" (S. 182). Das Erkennen ist aber, wie das Vorstellen, kein neuer Akt, der zu dem psychischen Phänomen als solchem, also zu der bloßen Beziehung auf einen Inhalt, hinzukäme; vielmehr zeigt sich hier wie bei der Vorstellung „jene eigentümliche Verschmelzung von Bewußtsein und Objekt des Bewußtseins. Wo immer ein psychischer Akt Gegenstand einer begleitenden inneren Erkenntnis ist, enthält er, außer seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt. Dies allein macht auch die Untrüglichkeit und unmittelbare Evidenz der inneren Wahrnehmung aus" (S. 182).

Brentano polemisiert auch hier gegen die Auffassung (von Ueberweg u. a.), „daß die Wahrnehmung eines psychischen Aktes in einer Verknüpfung des Aktes mit anderen Akten bestehe" und gegen die aus dieser Verknüpfung abgeleiteten Versuche, die Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung zu begründen. „Die Richtigkeit der inneren Wahrnehmung ist in keiner Art erweisbar; aber sie ist mehr als dies, sie ist unmittelbar evident" (S. 184). Diese Evidenz ihrer Erkenntnis aber wäre eine Unmöglichkeit, „wenn also nicht jene reale Einheit, jene eigentümlich innige Verbindung, die wir früher zwischen dem psychischen Akte und der begleitenden Vorstellung gefunden, auch zwischen ihm und der inneren Wahrnehmung bestände" (S. 185).

Wir lernen also hier noch etwas Neues über den Begriff der inneren Wahrnehmung. Daß innere Wahrnehmung nicht Selbstbeobachtung bedeutet, wissen wir; wir sehen nun aber auch, daß sie nicht identisch ist mit Vorstellen; sondern Vorstellen und Erkennen (= Beurteilen oder Für-wahr-nehmen) macht erst ihr Wesen aus. So ist denn weiter unten auch die Rede von einer „Erkenntnis durch innere Wahrnehmung", in welcher „ein Urteil vorliegt". Und zwar besteht dieses Urteil in nichts anderem als „in einer einfachen Anerkennung des im inneren Bewußtsein vorgestellten psychischen Phänomens" (S. 186). „Mit jedem psychischen Akte ist daher ein doppeltes inneres Bewußtsein verbunden, eine darauf bezügliche Vorstellung und ein darauf bezügliches Urteil, die sogenannte innere Wahrnehmung, welche eine unmittelbare, evidente Erkenntnis des Aktes ist" (S. 180).

Dasselbe wie von der Vorstellung und Erkenntnis gilt nun aber auch von der „dritten Weise begleitenden Bewußtseins", vom Gefühl. Auch das das psychische Phänomen begleitende Gefühl ist kein besonderer Akt, der einmal da sein, das anderemal fehlen kann, sondern es ist „allgemein mit den psychischen Akten verbunden". Brentano beruft sich

hierbei u. a. auch auf Lotze, der davor warnt, die Gefühle, auf deren Allgegenwart „ein guter Teil unserer höheren menschlichen Ausbildung beruht", als Nebenereignisse zu nehmen (S. 194f.); doch müssen wir auch hier hinsichtlich der näheren Begründung dieser Allgegenwart auf das Original verweisen.

Die Hauptsache für uns ist die, zu zeigen, welches die leitende Idee des Aktpsychologen Brentano ist. Unschwer läßt sie sich aufdecken in dem Bestreben, die „reale Einheit" des psychischen Phänomens durch dick und dünn zu behaupten und nachzuweisen, im Gegensatz zu dem Bestreben des Assoziationsmechanikers, der das psychische Geschehen auseinanderlegt („décompose"), um es nachträglich wieder zusammenzusetzen. Was Brentano an jener realen Einheit zerfasert, ist niemals ihr Wesen, ihr Ganzes; niemals kommt es bei ihm zu einer realen Zerteilung und Trennung, sondern stets handelt es sich um eine rein abstrahierende Heraushebung ihrer hervorstechendsten Merkmale, die dann in bestimmte „Gattungen" eingeteilt werden. Insofern können wir sagen, auch er ziele aufs Ganze der Subjektivität; trotz allen Objektivierens geht der Kern der Subjektivität, die „aktive" Beziehung auf einen Inhalt, niemals verloren.

Bevor wir jedoch noch näher auf diese Einheit eingehen, möge jene deskriptive Zerfaserung des psychischen Aktes noch einmal übersichtlich geordnet werden. „Jeder psychische Akt", so faßt Brentano selber zusammen (S. 202), „ist bewußt; ein Bewußtsein von ihm ist in ihm selbst gegeben. Jeder auch noch so einfache psychische Akt hat darum ein doppeltes Objekt, ein primäres und ein sekundäres. Der einfachste Akt, in welchem wir hören z. B., hat als primäres Objekt den Ton, als sekundäres Objekt aber sich selbst, das psychische Phänomen, in welchem der Ton gehört wird. Von diesem zweiten Gegenstande ist er in dreifacher Weise ein Bewußtsein. Er stellt ihn vor, er erkennt und fühlt ihn. Und somit hat jeder, auch der einfachste psychische Akt, eine vierfache Seite, von welcher er betrachtet werden kann. Er kann betrachtet werden als Vorstellung seines primären Objektes, wie z. B. der Akt, in welchem ein Ton empfunden wird, als Hören; er kann aber auch betrachtet werden als Vorstellung seiner selbst, als Erkenntnis seiner selbst und als Gefühl seiner selbst. Und in der Gesamtheit dieser vier Beziehungen ist er Gegenstand sowohl seiner Selbstvorstellung, als auch seiner Selbsterkenntnis, als auch sozusagen seines Selbstgefühles."

c) Die Einheit des Bewußtseins.

Alles dieses betrifft nun erst das einzelne psychische Phänomen. Was bis jetzt abstrahierend hervorgehoben wurde, das waren jeweils nicht „Phänomene für sich", sondern durchweg „Teilphänomene ein und desselben einheitlichen Phänomens".

So kompliziert nun aber auch das einheitliche psychische Phänomen erscheinen mag, so kommt in Wahrheit „ein so wenig zusammengesetzter Zustand wohl niemals vor". Häufig schweben uns eine ganze Anzahl von Gegenständen gleichzeitig vor, zu denen wir dann noch „in sehr mannigfache Beziehungen des Bewußtseins treten". Es bleibt daher die Frage, „ob es auch bei einem solchen größeren Reichtume psychischer Erscheinungen immer noch eine reale Einheit sei, die alle umfasse, ob auch sie alle als Teilphänomene zu einem reell einheitlichen Ganzen gehören, oder ob

wir es hier mit einer Vielheit von Dingen zu tun haben, so daß die Gesamtheit des Seelenzustandes als ein Kollektiv, als eine Gruppe von Phänomenen zu betrachten sei, deren jedes ein Ding für sich ist oder einem besondere Dinge zugehört" (S. 204).

Von vorneherein ist festzustellen, daß, wenn auch ein Ding nie eine Vielheit von Dingen sein kann, damit noch nicht gesagt ist, „daß nicht irgendwelche Vielheit an ihm unterschieden werden könne" (S. 205). M. a. W. Einheit ist nicht dasselbe wie Einfachheit. Das haben wir bereits hinsichtlich des einzelnen psychischen Phänomens konstatieren können, welches zwar ein „Ding" war, an dem wir aber doch begrifflich eine Mehrheit von „Teilen" unterscheiden konnten. Da es sich hier aber nicht um wirkliche Teile handelt, wie bei den einzelnen Teilen eines Kollektivs (vgl. das einzelne Tier als wirklicher Teil der Herde), so spricht Brentano statt von Teilen lieber von Divisiven. Wie das Kollektivum, z. B. die Herde, kein reales Ganzes ist gegenüber den realen Teilen, die es zusammensetzen, so ist umgekehrt das Divisiv kein realer Teil gegenüber dem realen „Ganzen", dem es angehört. Die „Teil"phänomene sind, wie wir hörten, keine selbständigen realen Phänomene, sondern begriffliche Merkmale desselben einheitlichen Phänomens.

Die Beweisführung für das Bestehen einer realen, „sachlichen" Einheit des Seelenlebens bedient sich nun derselben Hauptargumente wie die Beweisführung Lotzes und Kants. Die erstere kennen wir bereits, mit der letzteren werden wir uns weiter unten zu beschäftigen haben. „Es geschieht," sagt Brentano (S. 209 f.), „daß wir eine Farbe, die wir sehen und einen Ton, den wir hören, miteinander vergleichen, ja wir tun dies so oft, als wir erkennen, daß sie zwei verschiedene Erscheinungen sind. Wie sollte diese Vorstellung ihrer Verschiedenheit denkbar sein, wenn von den Vorstellungen der Farbe und des Tones jede einem anderen Dinge zugehörte? Sollten wir dem einen oder dem anderen oder beiden zusammen oder einem dritten Dinge die Vorstellung ihres Unterschiedes zuschreiben? Dem einen für sich allein offenbar so wenig als dem anderen, da jedem einer der beiden verglichenen Gegenstände fremd ist; und eben darum auch keinem dritten, wenn wir nicht in ihm die Vorstellungen der Farbe und des Tones wiederholt und vereinigt denken wollen. Also beiden zusammen? — Aber wer sähe nicht ein, daß auch dies eine lächerliche Behauptung wäre? Es wäre in der Tat, wie wenn jemand sagte, daß zwar kein Blinder und kein Tauber Farben und Töne miteinander vergleichen könne, daß aber, wenn der eine höre und der andere sehe, beide zusammen ihr Verhältnis zu erkennen vermögen. Und warum erscheint uns dies so absurd? Darum, weil die vergleichende Erkenntnis eine wirkliche sachliche Einheit ist[1]), wir aber, wenn wir Tätigkeiten des Blinden und Tauben zusammenfassen, immer nur ein Kollektiv, niemals ein einheitliches wirkliches Ding gewinnen. Ob der Blinde und Taube einander fern oder einander nahe sind, das macht darum offenbar keinen Unterschied; und wenn sie bleibend zusammen Wohnung nähmen, ja wenn sie wie die Siamesischen Zwillinge, oder noch mehr als diese und wahrhaft untrennbar miteinander verwüchsen, es würde die Annahme nicht möglicher machen. Nur wenn in ein und derselben Realität[1]) Ton und Farbe gemeinsam vorgestellt sind, ist es denkbar, daß beide mit-

[1]) Hervorhebungen von mir.

einander verglichen werden. Auch stellen wir nicht bloß Vergleiche zwischen verschiedenen primären Objekten an, sondern wir bringen sie auch sonst in unseren Gedanken und Wünschen in mannigfache Beziehungen. Wir ordnen Mittel zu Zwecken und spinnen umfassende Pläne aus. Alle diese Ordnungen und Kombinationen würden, wenn wir die einzelnen Glieder unserer Gedanken auf eine Vielheit von Dingen verteilten, in eine Vielheit oder vielmehr in ein Nichts sich auflösen. Schließt nicht das Begehren nach dem Mittel das Verlangen nach dem Zwecke ein, und enthält darum mit der Vorstellung des Mittels auch die des Zweckes? Enthält nicht der einheitliche Akt des Wählens notwendig die Vorstellungen der Gegenstände der Wahl und der Motive, die für den einen oder anderen sprechen? — Das alles ist so einleuchtend, daß es überflüssig wäre, auch nur mit einem Worte länger dabei zu verweilen" (S. 209 f.).

Dasselbe gilt nun auch für die „innere Seite des Bewußtseins". Wie könnten wir zur Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit zweier psychischer Tätigkeiten gelangen, wenn die Wahrnehmung der einen und die der anderen Tätigkeit in zwei verschiedenen „Dingen" sich fände? Um die Gleichzeitigkeit zweier psychischer Phänomene oder Akte, wie z. B. des Sehens und des Hörens, zu erkennen, muß, wie deutlich einzusehen ist, „die innere Erkenntnis des einen mit der des anderen zur selben realen Einheit gehören". Von früher her wissen wir aber, daß, was von der inneren Erkenntnis der Seelentätigkeiten gilt, auch von diesen Tätigkeiten selbst gilt (S. 210).

Wenn wir sagen, daß verschiedene gleichzeitige seelische Tätigkeiten zur selben realen Einheit gehören, so heißt das nun natürlich nicht, daß sie selber alle „real identisch" seien. Real identisch ist nur etwas mit sich selbst. Die einzelnen psychischen Tätigkeiten sind „Divisive derselben Realität, aber sie sind deswegen nicht mit ihr und darum miteinander real identisch". Der Soldat ist nicht identisch mit dem Heer, denn man sagt nicht, das Heer sei ein Soldat; auch sagt man nicht, der eine Soldat sei der andere; ebensowenig ist ein Divisiv, das man als Teil an einem wirklichen Dinge unterscheidet, mit diesem Dinge und infolgedessen mit den andern Divisiven, die man an ihm unterscheiden kann, identisch. Vielmehr gehören die verschiedenen Divisive gemeinsam zu einer Realität. „Und diese gemeinsame Zugehörigkeit zu einem wirklichen Dinge ist die Einheit, von welcher in unserem Falle die Rede ist" (S. 211). Trotz dieser Einheit mag „die Weise der Vereinigung" zwischen den verschiedenen Teilen, die wir an der Gesamtheit unseres Seelenzustandes unterscheiden, „sehr verschieden sein", und es mag auch das, was als unterschiedener Teil mit anderen zu einem realen Ganzen gehört, „vielleicht ohne Widerspruch aufhören, während die anderen fortbestehen" (S. 213); denn nur was real identisch ist, kann keine Lostrennung erfahren; um eine solche Identität handelt es sich hier aber eben nicht.

Das Ergebnis der ganzen Untersuchung Brentanos läuft darauf hinaus, „daß die Gesamtheit unseres psychischen Zustandes, wie verwickelt er auch sein möge, eine reale Einheit bildet". In dieser „berühmten Tatsache der Einheit des Bewußtseins" erblickt er eine der wichtigsten Punkte der Psychologie. Zum Begriffe dieser „Einheit des Bewußtseins" gehört, um es noch einmal zusammenzufassen,

1. „daß sie mit Evidenz aus dem, was wir innerlich wahrnehmen, zu erkennen ist"; es handelt sich also um keine erschlos-

sene oder konstruierte, sondern um die „unmittelbar erlebte Einheit" oder um das unmittelbare Wissen (Lotze) von dieser Einheit;

2. „daß alle psychischen Phänomene, welche sich gleichzeitig in uns finden, mögen sie noch so verschieden sein, wie Sehen und Hören, Vorstellen, Urteilen und Schließen, Lieben und Hassen, Begehren und Fliehen usw., wenn sie nur als zusammen bestehend innerlich wahrgenommen werden[1]), sämtlich zu einer einheitlichen Realität gehören";

3. daß alle gleichzeitig in uns sich findenden psychischen Phänomene „als Teilphänomene ein psychisches Phänomen ausmachen, wovon die Bestandteile nicht verschiedene Dinge oder Teile verschiedener Dinge sind" (S. 214).

Man muß, um zu verstehen, was Brentano meint, immer im Auge behalten, was er unter „innerer Wahrnehmung" versteht. „Als zusammen bestehend innerlich wahrgenommen werden" heißt natürlich nicht soviel, wie „als zusammen bestehend beobachtet" (in der gewöhnlichen Sprache: erkannt oder beurteilt) werden, sondern nur soviel wie „als zusammenbestehend erlebt werden". Wir werden bei Husserl noch auf diesen Begriff der Einheit des Bewußtseins stoßen. Anders verhält es sich nach Brentano da, wo verschiedene Gruppen von psychischen Phänomenen mit ein und derselben zusammenhängenden Körpermasse verbunden sind, wie z. B. bei den Korallen. Hier handelt es sich um keine reale seelische Einheit, aber nur deswegen, weil auch keine innere Wahrnehmung besteht, welche das gleichzeitige Bestehen der psychischen Phänomene des einen und anderen Tierchens „erfaßt". Wir sehen also immer wieder, daß Erfassung oder innere Wahrnehmung der Einheit soviel ist wie diese Einheit selbst.

Die Einheit des Bewußtseins im Sinne Brentanos fußt also in erster Linie auf dem unmittelbaren „Wissen" um diese Einheit. Dieses Wissen haben wir zunächst aber nur von den „gleichzeitig bestehenden" psychischen (Teil-)Phänomenen. Es drängt sich daher die Frage auf, ob und inwiefern sich die Einheit des Bewußtseins auch auf unsere früheren Erlebnisse erstreckt, in der Sprache Brentanos, ob „die psychischen Phänomene, welche wir als unsere früheren Seelentätigkeiten zu bezeichnen pflegen, Teile desselben wirklichen Dinges waren, welches unsere gegenwärtigen psychischen Erscheinungen umfaßt" (S. 219). Brentano verneint diese Frage zunächst schroff: Die Einheit des Bewußtseins erstreckt sich nicht auf unsere früheren Erlebnisse. So befremdend diese Behauptung zunächst erscheint, so einleuchtend kann sie im Sinne der Aktpsychologie begründet werden. Und zwar führt uns diese Begründung ganz besonders deutlich das Wesen der Aktpsychologie vor Augen. Wir müssen uns daher noch einen Augenblick bei ihr aufhalten.

Die innere Wahrnehmung, so sahen wir, zeigt uns unmittelbar immer nur eine „real einheitliche" Gruppe von psychischen Phänomenen, nämlich die gleichzeitig in uns bestehenden. Trotzdem können wir dabei auch von anderen Gruppen psychischer Phänomene Kenntnis haben, aber nicht mehr direkt oder unmittelbar, sondern indirekt, insofern nämlich, als „in der Gruppe, welche die innere Wahrnehmung uns zeigt, der Glauben an das Bestehen anderer Gruppen enthalten sein kann" (S. 219). Wir könnten, in der Sprache der modernen Aktpsychologie, auch sagen,

[1]) Hervorhebung von mir.

der jeweilige Bewußtseinszusammenhang enthalte auch Akte des Glaubens oder Fürwahrhaltens, deren Inhalt oder intentionales Objekt eben eine oder mehrere andere Gruppen psychischer Akte seien. Was aber Inhalt oder intentionales Objekt ist, davon haben wir nie unmittelbar, sondern nur mittelbar, eben durch die intentionale Beziehung, Kenntnis. Die intentionale Beziehung zeigt uns immer nur „Gegenstände"; unmittelbar erlebt wird nur die intentionale Beziehung, der Akt selbst; in der Sprache Brentanos: das psychische Phänomen oder die reale Einheit einer Gruppe von psychischen Phänomenen.

Dasselbe gilt nun vom „Gedächtnis". Auch das Gedächtnis zeigt uns „für jeden Moment der Vergangenheit direkt nicht mehr als eine solche Gruppe". Aber wie die Wahrnehmung kann es uns indirekt von anderen gleichzeitigen psychischen Phänomenen Kenntnis geben, indem es uns zeigt, wie innerhalb der einen Gruppe eine Erkenntnis der anderen bestand. „So zeigt uns denn das Gedächtnis direkt nicht mehr als eine zeitlich fortlaufende Reihe von Gruppen, von denen jede eine reale Einheit war, und diese Reihe bildet ein Kontinuum, welches nur hier und da durch eine Lücke unterbrochen wird". Auch solche Lücken können durch längeres Besinnen zuweilen ausgefüllt werden. „In der Kontinuität der Reihe liegt zugleich ausgesprochen, daß die einander folgenden Gruppen meistenteils eine Verwandtschaft zeigen; sei es nun eine völlige Gleichheit bei bloß zeitlichen Unterschieden, oder eine durch infinitesimale Differenzen allmählich sich steigernde Verschiedenheit". Auch nach den stärksten plötzlichen Veränderungen zeigt uns das Gedächtnis insofern eine Verwandtschaft zwischen den früheren und späteren Gliedern, als in dem Gliede unmittelbar nach dem Eintreten einer größeren Veränderung ein Bewußtsein von dem Gegensatz des neuen zu den vorausgegangenen Gliedern enthalten ist, ein Punkt, auf den später James das allergrößte Gewicht gelegt hat (vgl. p. 61). Überhaupt beziehen sich Gedächtnisakte immer nur auf Gruppen ein und derselben Reihe, auch wenn es sich um entfernt vergangene Glieder handelt. „Das abschließende Glied der Reihe bildet die Gruppe, welche wir in der inneren Wahrnehmung unmittelbarer erfassen". Diese „Kette psychischer Erscheinungen" pflegen wir als unser früheres Leben zu bezeichnen. „Wie wir sagen: ‚ich sehe', ‚ich höre', ‚ich will', wenn uns die innere Wahrnehmung ein Sehen, Hören oder Wollen zeigt, so sagen wir, wenn uns das Gedächtnis direkt Sehen, Hören oder Wollen zeigt [m. a. W. wenn ein Gedächtnisakt ein Sehen usw. als intentionales Objekt enthält]: ‚ich sah', ‚ich hörte', ‚ich wollte'." Bei dieser Auffassung betrachten wir die Phänomene, welche uns das Gedächtnis direkt zeigt, als zu derselben realen Einheit gehörig, von der die durch innere Wahrnehmung erfaßten psychischen Phänomene umfaßt werden, und man könnte also behaupten, daß sowohl unser früheres Seelenleben als das gegenwärtige eine reale Einheit bildeten. Jedoch führt diese Behauptung weiter als wir, nach Brentano, logisch verantworten können. Nur unsere gegenwärtigen Akte der Erinnerung gehören zu derselben Realität wie unsere übrigen gegenwärtigen psychischen Akte. „Aber der Inhalt eines Erinnerungsaktes ist nicht der Erinnerungsakt", und es ist keineswegs ausgemacht, daß beide derselben realen Einheit zuzurechnen sind. Nur wenn das Gedächtnis uns eine unmittelbar evidente Erkenntnis vermittelte, könnten wir diese Behauptung ähnlich wie bei der inneren Wahrnehmung folgern. Aber das Ge-

dächtnis ist Täuschungen unterworfen und keineswegs evident. „Es bleibt daher eine offene Frage, ob der Fortbestand des Ich das Beharren ein und desselben einheitlichen Dinges oder etwa eine Aufeinanderfolge verschiedener Dinge sei, von welchen nur das eine an das andere sich anschließt und sozusagen an seine Stelle tritt" (S. 220 f.). „Die Einheit des Ich", das müssen wir deutlich hervorheben, „in seinem früheren und späteren Bestande wäre dann keine andere als die eines Flusses, in welchem die eine Woge der anderen Woge folgt und ihre Bewegungen nachbildet". Das frühere psychische Erlebnis hinterließe so, physiologisch gewendet, nachwirkend eine Spur von sich und vererbte in ihm die Möglichkeit einer Erinnerung daran, etwa so, wie die Wunde die Narbe hinterläßt (S. 221).

Gewiß wird diese ganze Begründung manchem für jetzt noch unklar genug bleiben und wir müssen auch hier auf Husserl vertrösten. Nur das eine sei hervorgehoben, daß gerade die aktpsychologische Auffassung des „Gedächtnisses" den Grundzug aller Aktpsychologie besonders deutlich aufweist, nämlich die Betonung der Subjektivität des Seelenlebens. Ob man diese nun im Gewande seelischer, in fortwährender Neuschaffung begriffener spontaner Tätigkeiten erfaßt oder im Gewande intentionaler Akte, das bleibt sich in bezug auf das Hauptproblem zunächst gleich. Wir schleppen nicht unser früheres Leben als Inhalt unseres Gedächtnisses in unserer Seele mit, wobei wir bald diesen, bald jenen Teil dieses Inhalts mit Bewußtsein „beleuchten", sondern wir erzeugen in jedem einzelnen Gedächtnisakt unser früheres Leben immer wieder neu!

d) Die Klassifikation der Seelentätigkeiten.

So sehr nun Brentano auch die Einheit des Bewußtseins, die Zugehörigkeit der gleichzeitigen psychischen Phänomene zu einem wirklichen „Ding" herausarbeitet, so scharf ist er andererseits aber auch in der begrifflichen Trennung und Ordnung der psychischen Phänomene, in ihrer Klassifikation. Auch für ihn ist es die Grundregel der wissenschaftlichen Klassifikation, „daß sie aus dem Studium der zu klassifizierenden Gegenstände, nicht aber aus apriorischer Konstruktion hervorgehen soll"[1]) (S. 256). Infolgedessen werden wir uns nicht wundern, wenn sich bei Brentano auf der begrifflichen Analyse des psychischen Phänomens selbst auch die „Einteilung der Seelentätigkeiten" aufbaut. Wie wir in dem „inneren Bewußtsein", das jedes psychische Phänomen begleitet, eine darauf gerichtete Vorstellung, eine Erkenntnis und ein Gefühl beschlossen fanden, so sind auch die drei Grundklassen der Seelentätigkeiten Vorstellung, Urteil und Gefühl. Für die letzte Klasse gebraucht er jedoch einen andern Namen: er spricht von Gemütsbewegungen oder Phänomenen des Interesses oder der Liebe und des Hasses. Eine selbständige Grundklasse für das Wollen oder Streben anerkennt er nicht; Wunsch, Entschluß, Absicht rechnet er gleicherweise zum „Gefühl" wie die eigentlichen Affekte. Wir finden ihn hier also bei einer Ansicht, die Aristoteles, Herbert Spencer und ein großer Teil der heutigen Psychiater teilen, nämlich daß die „Affektivität" das emotielle und das volitive Gebiet umfasse[2]). Weniger verbreitet als die Vereinigung von

[1]) Diese Grundregel hat sich insbesondere Husserl zunutze gemacht!

[2]) Bleuler[11] rechnet bekanntlich auch die Aufmerksamkeit zur Affektivität. Vgl. S. 29 ff.

Gefühl und Streben ist jedoch die Trennung von Vorstellung und Urteil, wenigstens in der Art, wie BRENTANO sie durchführt. Von Vorstellungen redet er, wie wir sahen, „wo immer uns etwas erscheint". Auch der getretene Regenwurm hat eine „Vorstellung" des Schmerzes. Unter Urteilen versteht er hingegen ein (als wahr) Annehmen oder (als falsch) Verwerfen, und er hält dessen Vorkommen auch da für erwiesen, wo andere nie von einem Urteilen sprechen, bei der Wahrnehmung psychischer Akte nämlich und bei der Erinnerung. Wie er Gefühls- und Willensvorgänge vereint, so trennt er also das, was ARISTOTELES gegenüber der ὄρεξις, dem Begehren, als νοῦς, SPENCER gegenüber den affektiven Vorgängen als kognitive zusammengefaßt hat, und was wir heute mit dem Namen der intellektuellen Vorgänge bezeichnen. Seine Einteilung hat nicht Epoche gemacht in der Geschichte der Psychologie; die Dreiteilung SULZERS, TETENS', MENDELSSOHNS und KANTS von Verstand, Gefühl und Wille hat auch heute noch die meisten Anhänger. Die Begründung seiner Einteilung ist aber immer noch von größtem Interesse.

Es ist selbstverständlich, daß auch für BRENTANO, wie schon für ARISTOTELES, der Gesichtspunkt, unter dem die Einteilung erfolgt, der Einteilungsgrund also, kein anderer ist als „die verschiedene Beziehung zum immanenten Gegenstande der psychischen Tätigkeit oder die verschiedene Weise seiner intentionalen Existenz" (S. 260). Unter genauer Verfolgung dieses Einteilungsgrundes und dauernder Befragung der „inneren Wahrnehmung", und nach Aufdeckung der „Fehler" anderer kommt er schließlich zu der erwähnten Klassifikation. Wie diese aus dem „dreifachen Phänomene des inneren Bewußtseins" herauswächst, hat sie auch zur notwendigen Folge die Einsicht, erstens, daß die Phänomene der drei Grundklassen sich aufs innigste miteinander verflechten („denn eine innigere Verbindung als die zwischen den drei Momenten des inneren Bewußtseins ist nicht mehr denkbar"); zweitens, daß die drei Klassen „von äußerster Allgemeinheit" sind, m. a. W. daß einer jeden von ihnen „eine gewisse Allgegenwart in dem ganzen Seelenleben" zukommt (S. 346). Hieraus folgt jedoch, wie früher schon betont, keineswegs, daß sie auseinander ableitbar sind, etwa wie bei HERBART Gefühl und Wille aus Vorstellungen abgeleitet werden. Nein! Sondern nur das läßt sich erkennen, daß in jedem Gesamtzustande psychischen Lebens „ein Vermögen zu jeder der drei Gattungen von Tätigkeiten vorhanden ist". Nur in einem „relativen Sinne" kann man von „bloßen Vorstellungsakten" reden und dann von solchen, wo das primäre Objekt des Aktes nicht bloß vorgestellt, sondern auch beurteilt oder auch irgendwie geliebt oder gehaßt wird. BRENTANO findet hier ein glückliches Bild, indem er erklärt, bei den letzteren Akten würden Saiten sozusagen direkt angeschlagen, die in dem ersten Falle, bei der bloßen Vorstellung, nur mitgeklungen hätten (S. 347). In diesem Bild enthüllt sich eben der relative Sinn der ganzen begrifflich-sprachlichen Einteilung[1]).

---

[1]) Diesen relativen Sinn unserer psychologischen Klassifikationen anerkennt wohl jeder Psychologe, der sein Augenmerk auf das Seelenleben als Ganzes zu richten gewohnt ist. So sagt auch BLEULER, der gewiß auf einem von der Lehre BRENTANOS sehr weit entfernten Standpunkt steht, „daß wohl kein psychischer Vorgang existiert, dem nicht alle drei Qualitäten (der Erkenntnis, des Gefühls, des Willens) zukämen, wenn auch bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt". Bezeichnen wir einen Vorgang als einen affektiven, so haben wir damit eine Abstraktion gemacht; denn der affektiv „genannte"

Der oben gefallene Ausdruck Vermögen muß uns noch einen Moment festhalten, scheint es doch, als ob in ihm doch wieder eine reale Trennung der seelischen Einheit vorausgesetzt würde; aber ganz abgesehen hiervon müssen wir diesen Ausdruck, wo immer wir ihn finden, auf seine Bedeutung hin untersuchen, da er ebenso wie die Ausdrücke Fähigkeit, Möglichkeit, Tendenz gerne eine qualitas occulta verbirgt. Brentano jedoch verwendet den Ausdruck Vermögen einmal lediglich als Bezeichnung für eine bestimmte Gattung oder Klasse seelischer Phänomene, zum andern als Bezeichnung für das Vorkommen solcher Gattungen in der Organisation des seelischen Lebens. Im letzteren Sinne spricht er dann auch von der „Fähigkeit" des psychischen Lebens „zu" einer Gattung[1]). Meist aber meint er da, wo er von Vermögen spricht, und es ist selten genug, lediglich die betreffende Weise des Bewußtseins oder die betreffende Weise der intentionalen Existenz oder Beziehung. Der Unterschied zwischen der Rede von einem Urvermögen und der Rede von der „Beziehung auf einen Inhalt" ist für ihn tatsächlich nur ein Unterschied in der Ausdrucksweise. Während J. St. Mill, so sagt er einmal, für Vorstellen und Glauben (= Urteilen) „zwei verschiedene Urvermögen" annimmt, ist „nach unserer Ausdrucksweise" seine Lehre die, „daß Vorstellen und Urteilen zwei völlig verschiedene Arten der Beziehung auf einen Inhalt, zwei grundverschiedene Weisen des Bewußtseins von einem Gegenstande seien" (S. 275). Die Auffassung der seelischen Vermögen als „Weisen des Bewußtseins" im Sinne Brentanos können wir uns zu eigen machen. Wo wir von Vermögen zu sprechen Anlaß haben, werden wir es in diesem Sinne tun.

e) Psychologie und Naturwissenschaft.

Zum Schlusse muß nun noch eines erkenntnistheoretischen Momentes gedacht werden, das von den Aktpsychologen gerne in den Vordergrund gerückt wird und sie in Gegensatz zu andern erkenntnistheoretischen Anschauungen bringt. Wie in der Aktpsychologie die Wahrnehmung der seelischen Akte scharf geschieden wird von der Wahrnehmung der physischen Phänomene oder der Erscheinungen Stumpfs, wie also von einer inneren und äußeren „Wahrnehmung" hier die Rede ist, so wird in der Regel auch scharf geschieden zwischen dem Wirklichkeitscharakter beider. Stumpf zwar ließ, wie wir sahen, die Realitätsfrage absichtlich beiseite, auch Husserl stellt sie nicht in den Vordergrund; hingegen spielt sie bei Brentano und dann ganz besonders bei Lipps eine wichtige Rolle. Bei beiden hängt die Erkenntnis der Wirklichkeit aufs engste mit der Art der Erkenntnis oder geistigen Erfassung zusammen. So gehört es für Brentano zu den Hauptkriterien der psychischen Phänomene, nicht nur, daß sie intentional einen Gegenstand enthalten, nicht nur, daß

Vorgang hat auch eine intellektuelle und eine voluntäre Seite, „die wir aber in casu als irrelevant ignorieren". Wir können daher die psychischen Gebilde nicht in rein intellektuelle, rein affektive und rein voluntäre zerlegen, sondern nur in vorwiegend intellektuelle usw., „wobei kontinuierliche Übergänge vorkommen". Das darf uns aber nicht hindern, diese drei verschiedenen Seiten theoretisch so scharf als möglich auseinanderzuhalten. Vgl. [11] S. 5.

[1]) Vgl. S. 347: „Aber ohne Widerspruch ließe es sich denken, daß ein psychisches Leben bestände, dem die eine oder auch zwei von den Gattungen [= Grundklassen], sowie die Fähigkite zu ihnen mangelte."

sie ausschließlich „im inneren Bewußtsein" wahrgenommen werden, nicht nur, daß sie nur als eine Einheit sich zeigen, sondern auch, daß ihnen allein, außer der intentionalen, auch eine wirkliche Existenz zukommt. „Erkenntnis, Freude, Begierde bestehen wirklich; Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional" (S. 120). Daß und wie psychische Phänomene bestehen, wissen wir bereits; sie können sich selbst als „sekundäres" Objekt unmittelbar zum Inhalt haben, und sie können auch primäre Objekte von andern intentionalen Akten werden. Physische Phänomene kommen überhaupt nur in der zweiten Art, also nur intentional vor, sie haben überhaupt keine andere „Existenz" als eine intentionale, d. h. keine andere, als insofern sie Inhalt einer intentionalen Beziehung sind. Die seelischen Phänomene aber haben außerdem noch eine wirkliche Existenz, und zwar aus keinem anderen Grund, als weil sie „innerlich" wahrgenommen werden und weil der inneren Wahrnehmung allein jene „unmittelbare, untrügliche Evidenz" zukommt, ja weil die innere Wahrnehmung allein überhaupt Wahrnehmung im strengen Sinne des Wortes ist. Natürlich werden diese Behauptungen sehr gründlich untersucht und logisch fundiert, insbesondere auch in der Lehre vom Urteil; denn Erkenntnis hat man nach Brentano bekanntlich nur im Urteil, also muß auch die Wirklichkeitserkenntnis durch Urteilen zustandekommen[1]). Mit jeder inneren Wahrnehmung ist ja auch, wie wir weiterhin hörten, ein Urteilen verschmolzen. Wir können hier nicht näher auf die erkenntnistheoretische Seite des Problems eintreten, da wir schon mit der psychologischen gerade genug zu tun haben. Wir verstehen aber jetzt schon, daß Brentano es als einen „großen Fehler" Herbarts sowohl als Kants bezeichnet, „daß sie die Phänomene der inneren Wahrnehmung in derselben Weise, wie die Erscheinungen, auf welche die sogenannte äußere Wahrnehmung sich richtete, als einen bloßen Schein, der auf ein Sein hinweise, nicht als etwas, was selbst wirklich sei, anerkannten und ihren Forschungen zugrunde legten" (S. 215f.).

Was nun noch die Begriffsbestimmung der Naturwissenschaft und der Psychologie angeht, so ist leicht ersichtlich, daß sie von dieser erkenntnistheoretischen Auffassung nicht unberührt bleiben kann. So einfach, daß man rundweg erklären könnte, die Naturwissenschaft sei die Wissenschaft von den physischen, die Psychologie diejenige von den psychischen Phänomenen, liegt das Problem doch nicht. Sind doch die Phänomene der „Phantasie" auch physische Phänomene; aber keine Naturwissenschaft wird sich einfallen lassen, davon zu handeln; sondern nur diejenigen physischen Phänomene, „welche in der Empfindung auftreten", behandelt die Naturwissenschaft. „Und auch für diese stellt sie die Gesetze nur insoweit, als sie von der physischen Reizung der Sinnesorgane abhängen, fest" (S. 127). Die Naturwissenschaft supponiert eine raumähnlich (in drei Dimensionen) ausgebreitete und zeitähnlich in einer Richtung verlaufende Welt, die auf unsere Sinnesorgane einwirkt. Auf Grund dieser Annahme sucht sie „die Aufeinanderfolge der physischen Phänomene normaler und reiner (durch keine besonderen psychischen Zustände und Vorgänge mitbeeinflußter) Sensationen zu erklären. „Das physische Phänomen normaler und reiner Sensation" ist eben das „in der Empfin-

---

1) Auch diese Auffassung hat Schule gemacht. Häberlin z. B. vertritt sie, wie wir sahen (vgl. p. 18 ff.), sehr energisch.

dung auftretende" physische Phänomen, die Erscheinung erster Ordnung Stumpfs, oder der „Inhalt der Sinnesempfindung". Jener raum- und zeitähnlichen Welt schreibt die Naturwissenschaft nun Kräfte zu, welche die Empfindungen hervorbringen und sich gegenseitig in ihrem Wirken beeinflussen, und für diese Kräfte stellt sie die Gesetze der Koexistenz und Sukzession fest. „In ihnen gibt sie dann indirekt die Gesetze der Aufeinanderfolge der physischen Phänomene der Empfindungen, wenn diese, durch wissenschaftliche Abstraktion von psychischen Mitbedingungen, als rein und bei unveränderlicher Empfindungsfähigkeit stattfindend gedacht werden" (S. 128). Nur auf diese komplizierte Weise gedeutet kann der Ausdruck „Wissenschaft von den physischen Phänomenen" als gleichbedeutend mit Naturwissenschaft gesetzt werden. Wir finden in dieser Deutung starke Anklänge an die Auffassung J. St. Mills und an die Lehre Machs, während sie sich von der Auffassung Kants nicht unwesentlich entfernt. Auf alle Fälle lernen wir daraus, daß es eine „mißbräuchliche" Anwendung des Ausdrucks physisches Phänomen ist, wenn man ihn auf die erwähnten Kräfte selbst anwendet. Man verwechselt dann die äußeren Ursachen der Empfindungen mit den in ihnen auftretenden physischen Phänomenen oder mit den Empfindungsinhalten, oder man denkt sich die ersteren den letzteren zum mindesten entsprechend. Der „Akt des Empfindens" hat aber „außer der intentionalen Inexistenz des physischen Phänomens auch noch andere Eigentümlichkeiten, mit welchen sich der Naturforscher gar nicht beschäftigt, da durch sie die Empfindung nicht in gleicher Weise Andeutungen über die besonderen Verhältnisse der Außenwelt gibt" (S. 129).

Der Gegenstand der Naturwissenschaft also enthält einen rein phänomenalen oder intentionalen Kern, um den sich dann ein Netz von begrifflichen „Annahmen" schließt. Anders der Gegenstand der Psychologie. Er betrifft die psychischen Phänomene „in dem Sinn von wirklichen Zuständen". Das will heißen, daß die Sinnesempfindungen und Phantasieinhalte, welche andere auch zu den psychischen Phänomenen zählen, denen aber nur intentionale Existenz zukommt, nicht zu den psychischen Phänomenen zu rechnen sind, von denen die Psychologie handelt. Soweit diese sich mit ihnen zu beschäftigen hat, kommen sie nur „als Inhalt psychischer Phänomene bei der Beschreibung der Eigentümlichkeiten derselben in Betracht". „Und dasselbe gilt von allen psychischen Phänomenen, die ausschließlich phänomenale Existenz haben" (S. 130). Nur psychische Phänomene im Sinne von wirklichen Zuständen, also die Funktionen Stumpfs, die intentionalen Akte, wir wiederholen es, bilden den eigentlichen Gegenstand, das wissenschaftliche Material der Psychologie.

f) Schlußbemerkungen.

Für die fundamentale Bedeutung, welche Brentano für die neuere Psychologie in der Folge gewinnen sollte, lassen sich, soweit ich sehe, folgende Tatsachen namhaft machen:

1. Die energische Betonung des akt- oder funktionsmäßigen Charakters des Psychischen. Hierin sind ihm Leibniz, Tetens, Kant, Lotze u. a. vorangegangen; jedoch ist seine scharfsinnige Zergliederung des psychischen Phänomens als eines realen einheitlichen psychischen Vorgangs und des komplizierten psychischen Phänomengefüges neu, und dies sowohl in Ansehung der Umspannung der Totalität des Unter-

suchungsobjekts, des empirischen Seelenlebens des Menschen, als auch in Ansehung der Konsequenz der Untersuchungsmethode.

2. Die Herausarbeitung der realen Einheit des unmittelbar erlebten Bewußtseinsstroms. Die reale Einheit des Bewußtseins hatte zwar schon Lotze betont; auch das unmittelbare Wissen um die eigenen seelischen Vorgänge war von ihm verkündet worden; jedoch baute Brentano dieses unmittelbare Wissen oder Wahrnehmen der seelischen „Tätigkeit" zu einem eigentlichen System, zu seiner Lehre vom inneren Bewußtsein aus. Wenn auch diese Lehre in der Fassung Brentanos aufgegeben wurde, wenn wir auch einen psychischen Vorgang heutzutage nicht mehr als einen „bewußt wahrgenommenen" bezeichnen, solange wir ihn nicht „beobachten" konnten, so erwies sich doch der Kern der Lehre, nämlich die Unterscheidung zwischen erlebten (wie man statt „in innerem Bewußtsein wahrgenommenen" jetzt sagt), und zwischen ausdrücklich apperzipierten oder zu gegenständlicher Setzung gebrachten seelischen Ereignissen als eminent fruchtbar. Wir finden hier die begrifflich klare Scheidung zwischen dem unmittelbar erlebten, das psychologische Subjekt oder „die Person" aufbauenden oder konstituierenden Bewußtseinsstrom und den einzelnen seelischen Objekten, Gegenständen oder „Dingen". Auch hinsichtlich der psychologischen Person selbst ist diese Unterscheidung maßgebend: die im inneren Bewußtsein erfaßte (= unmittelbar erlebte) psychologische Person scheidet sich von der objektiv (= intentional) gesetzten, so und so vorgestellten, beurteilten, geliebten oder gehaßten Person. Schon bei Brentano wird klar, daß eine empirische Psychologie der Person es immer mit dem Personobjekt, richtiger mit der objektivierten Person zu tun haben kann, da es sich hier nicht um ein nur-individuelles oder subjektives unmittelbares Erleben, sondern um ein „Beobachten", um intentionale Setzung handeln kann, worauf allein Wissenschaft sich aufzubauen vermag.

Hierbei wird auch klar, inwiefern James' glänzende Schilderung des Bewußtseinsstroms eher einen Rückschritt gegenüber Brentano bedeutet, der erst durch Husserl wieder gutgemacht wurde. Bei James liegen die seelischen Objekte oder Dinge, die „substantive parts", gleichsam auf derselben Ebene wie der „zwischen ihnen hindurchfließende" Bewußtseinsstrom, die „transitive parts". Von Brentano hingegen wird in begrifflicher Analyse aufgezeigt, wie die seelischen Objekte oder Gegenstände aus dem Bewußtseinsstrom hervorgehen, sich von ihm abheben, nämlich eben durch die intentionale Setzung oder den intentionalen Akt.

3. Die soeben schon vorweggenommene Kennzeichnung des intentionalen, lediglich auf ein Etwas gerichteten Charakters des psychischen Phänomens oder Aktes und damit die Kennzeichnung des Aktobjekts, der gegenständlichen oder dinglichen (körperlichen und seelischen) Welt überhaupt. Hierzu kommt noch die methodische Forderung, statt vom Akt auf das Objekt, von der Art und Weise des Objekts auf den es intentional ermöglichenden Akt zu schließen.

4. Die scharfe Trennung der physischen und psychischen Phänomene. Wenn auch diese Trennung von Husserl insofern wieder rückgängig gemacht wurde, daß auch die physischen Phänomene als „Erlebnisse" betrachtet und der Psychologie zurückgegeben wurden, so hat sich doch die begriffliche Kluft zwischen beiden überhaupt in der Folge als höchst fruchtbar erwiesen, wie wir bereits bei Stumpf konstatieren konnten.

IV. Die Phänomenologie Husserls und seine Lehre von den intentionalen Erlebnissen.

a) Vorbemerkungen.

Indem wir uns nun den logisch-deskriptiven Analysen Husserls zuwenden, gedenken wir seiner eigenen Feststellung, daß dieselben Analysen bald rein phänomenologische, bald psychologische Bedeutung gewinnen, je nach Ausschaltung oder Einschaltung der psychologischen Apperzeption, d. h. je nachdem wir mit ihnen eine empirisch-psychologische Daseinssetzung, eine empirische Naturwirklichkeit verbinden oder nicht. Andererseits erinnern wir uns aber auch seiner später ausgesprochenen Warnung vor dem Mißverständnis, seine Phänomenologie etwa als deskriptive Psychologie aufzufassen, wozu die „Logischen Untersuchungen" ja vielfach tatsächlich aufforderten. Nicht als „Versuche einer Rehabilitation der Selbstbeobachtung" will er seine Logischen Untersuchungen gedeutet wissen[1]), sondern als Ansätze zu einer Phänomenologie des Bewußtseins im Gegensatz zu einer Naturwissenschaft vom Bewußtsein (vgl. oben p. 97 ff.).

Schon im Verlaufe der Logischen Untersuchungen selbst, vor allem aber in seinen späteren Werken ist die Wendung Husserls von der deskriptiv-psychologischen zur rein phänomenologischen Einstellung immer markanter und rücksichtsloser vollzogen, wie schon ein Vergleich zwischen den Logischen Untersuchungen und dem oben (p. 97) zitierten Aufsatz aus dem Jahre 1910 zeigt. Bevor wir unseren Standpunkt zu dieser sich uns in fließender Entwicklung darbietenden Lehre einnehmen, wird es gut sein, noch einmal den Unterschied zwischen reiner Phänomenologie und, sagen wir, empirischer Phänomenologie (= deskriptiver Psychologie) klarzulegen. Wir halten uns diesmal an die Einleitung der zweiten Auflage des zweiten Bandes (I. Teil) der Logischen Untersuchungen aus dem Jahre 1913, aus welcher Auflage wir in diesem ganzen Abschnitt stets zitieren werden.

Die reine Phänomenologie der Erlebnisse „hat es ausschließlich mit den in der Intuition erfaßbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch-apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten, als Erlebnissen erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt. Die in der Wesensintuition direkt erfaßten Wesen und rein in den Wesen gründenden Zusammenhänge bringt sie deskriptiv in Wesensbegriffen und gesetzlichen Wesensaussagen zu reinem Ausdruck. Jede solche Aussage ist eine apriorische im vorzüglichsten Sinne des Wortes. Diese Sphäre ist es, die zum Zweck einer erkenntniskritischen Vorbereitung und Klärung der reinen Logik durchforscht werden muß; in ihr werden sich daher unsere Untersuchungen bewegen" (S. 2). Husserl spricht auch immer wieder von einer „Reduktion auf das rein Phänomenologische", was nichts anderes bedeutet als eine begriffliche Ausscheidung alles Naturwirklichen, aller empirischen Daseinssetzung und eine Erfassung des dann noch übrig bleibenden „Restes" „in reiner Wesensall-

[1]) Vgl. hierzu auch [57] S. 439, wo er dem Zeugnis „der inneren Wahrnehmung" das Zeugnis „der unmittelbaren intuitiven Wesensanalyse" oder „der ideierenden phänomenologischen Wesensanschauung" gegenüberstellt.

gemeinheit". Diese Erfassung geschieht also in der Intuition[1]). Diese Intuition muß gelernt und geübt sein, wie Husserl selbst sie lernen mußte (vgl. z. B. S. 361, Anm. 1). „Nur durch eine reine Phänomenologie," heißt es weiterhin, „die nichts weniger ist als Psychologie, als Erfahrungswissenschaft von psychischen Eigenschaften und Zuständen animalischer Realitäten, kann der Psychologismus radikal überwunden werden" (S. 7). Diese reine Phänomenologie oder rein phänomenologische Analyse bietet aber unserem Denken große Schwierigkeiten. „Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen und somit die in ihrem Sinn gemeinten Gegenstände sozusagen naiv als seiend zu setzen und zu bestimmen oder hypothetisch anzusetzen, daraufhin Folgen zu setzen u. dgl., sollen wir vielmehr ‚reflektieren', d. h. diese Akte selbst und ihren immanenten Sinnesgehalt zu Gegenständen machen. Während Gegenstände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen und dabei in irgendwelchen Seinsmodalitäten als Wirklichkeiten gesetzt sind, sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht sie als Wirklichkeiten setzen, so wie sie in der Intention jener Akte erscheinen oder gelten, sondern im Gegenteil eben jene Akte, die bislang gar nicht gegenständlich waren, sollen nun die Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden; in neuen Anschauungs- und Denkakten sollen wir sie betrachten, sie ihrem Wesen nach analysieren, beschreiben, zu Gegenständen eines empirischen oder ideierenden Denkens machen. Das aber ist eine Denkrichtung, die den allerfestesten, von Anbeginn unserer psychischen Entwicklung sich immerfort steigernden Gewohnheiten zuwider ist" (S. 9f.). Die Akte, von denen hier die Rede ist, sollen aber, um es immer wieder zu betonen, nicht als Zustände animalischer Wesen aufgefaßt werden, sondern die Phänomenologie „spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. als solchen, von dem, was ihnen a priori, in unbedingter Allgemeinheit, eben als reinen Einzelheiten der reinen Arten, zukommt, von dem, was ausschließlich auf Grund der rein intuitiven Erfassung der ‚Wesen' (Wesensgattungen, -artungen) einzusehen ist: ganz analog wie die reine Arithmetik über Zahlen, die Geometrie über Raumgestalten spricht, auf Grund reiner Anschauung in ideativer Allgemeinheit. Also nicht die Psychologie, sondern die Phänomenologie ist das Fundament der rein-logischen (wie aller vernunftkritischen Aufklärungen" (S. 18). Die phänomenologischen Analysen haben ihren Sinn und erkenntnistheoretischen Wert unabhängig davon, heißt es weiterhin, „ob es wirklich Sprachen und einen Wechselverkehr von Menschen, dem sie dienen wollen, gibt, ob es über-

[1]) In einem Zusatz der zweiten Auflage drückt er sich über diese Intuition oder ideierende phänomenologische Wesensanschauung so aus: „Diese nimmt ihren exemplarischen Ausgang zwar von der inneren Anschauung; aber einerseits muß diese innere Anschauung nicht gerade aktuelle innere Wahrnehmung sein und sonstige innere Erfahrung (Erinnerung), vielmehr kann ihr ebensogut jedwede innere, in freiester Fiktion gestaltende Phantasie dienen, wofern sie nur hinreichende intuitive Klarheit hat: und sie dient sogar vorzugsweise." Dabei wird also, wie wir wissen, jede reale Daseinssetzung ausgeschaltet. „Diese Ausschaltung vollzieht sich eigentlich eo ipso damit, daß die phänomenologische Wesensanschauung sich als immanente Ideation auf dem Grunde der inneren Anschauungen derart vollzieht, daß sie den ideierenden Blick ausschließlich nach dem eigenen reellen oder intentionalen Bestand der geschauten Erlebnisse orientiert und die spezifischen Erlebniswesen, die sich in diesen singulären Erlebnissen vereinzeln, sowie die ihnen zugehörigen (also „apriorischen", „idealen") Wesensverhalte zu adäquater Erschauung bringt" (S. 440).

haupt so etwas wie Menschen und eine Natur gibt, oder ob all das nur in der Einbildung und Möglichkeit besteht" (S. 22). Wir sehen also, die Phänomenologie will nichts über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit ihrer „Gegenstände" aussagen, also nichts beitragen zur Entscheidung von Realitätsfragen; sie ist eben durchaus nicht Erkenntnistheorie, sondern nur Fundament einer solchen. Wir sehen aber auch, daß sie im Grunde nichts dagegen einzuwenden vermag, wenn wir die Wirklichkeitsfrage, die sie lediglich offen läßt, aus Gründen und Zwecken, die wir anderen Quellen entnehmen, auf eigene Faust etwa entscheiden wollen.

Nun kann man fragen, was denn wir, die wir die Grundlagen der empirischen Psychologie untersuchen wollen, mit reiner Phänomenologie zu tun haben! Empirische Psychologie ist doch die Lehre vom „wirklichen" Menschen oder von wirklichen seelischen Zuständen menschlicher Wesen; was geht uns also die „reine Wesensallgemeinheit", das „in der Wesensintuition direkt erfaßte Wesen" solcher Zustände an, was haben wir überhaupt zu tun mit apriorischen Aussagen, erkenntniskritischer Vorbereitung der reinen Logik, mit der Überwindung des Psychologismus usw.?

Husserl selbst beantwortet uns diese Fragen. „Die reine Phänomenologie stellt ein Gebiet neutraler[1]) Forschungen dar, in welchem verschiedene Wissenschaften ihre Wurzeln haben. Einerseits dient sie der Psychologie als empirischer Wissenschaft. In ihrem reinen intuitiven Verfahren analysiert und beschreibt sie in wesensmäßiger Allgemeinheit — speziell als Phänomenologie des Denkens und Erkennens — die Vorstellungs-, Urteils-, Erkenntniserlebnisse, welche, empirisch aufgefaßt, als Klassen realer Vorkommnisse im Zusammenhange der animalischen Naturwirklichkeit, die Psychologie einer erfahrungswissenschaftlichen Erforschung unterwirft" (S. 2f.). Die reine Phänomenologie, so sehr sie andererseits die Quellen erschließt, „aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik ‚entspringen'", so sehr sie „das Fundament der rein logischen Aufklärungen" ist, ist also zugleich, wenn auch in total anderer Funktion, „das notwendige Fundament jeder Psychologie — die sich mit vollem Recht soll streng wissenschaftliche nennen dürfen — analog wie reine Mathematik, z. B. reine Raum- und Bewegungslehre, das notwendige Fundament jeder exakten Naturwissenschaft (Naturlehre von empirischen Dingen mit ihren empirischen Gestalten, Bewegungen usw.) ist. Wesenseinsichten über Wahrnehmungen, Wollungen und jederlei Erlebnisgestaltungen sonst gelten natürlich auch für die entsprechenden empirischen Zustände animalischer Wesen, ebenso wie geometrische Einsichten für Raumgestalten der Natur" (S. 18f.).

Wir schließen uns dieser Feststellung, deren Berechtigung erst aus den folgenden Ausführungen erhellen muß, von vorneherein an. Erblicken wir doch in der Phänomenologie Husserls denjenigen wissenschaftlichen Versuch, der am tiefsten in den nach Heraklit unergründlich tiefen Logos der Psyche eingedrungen ist, einen Versuch, der, nächst der Lehre Brentanos, am rücksichtslosesten und konsequentesten mit uraltem Schlendrian des Denkens gebrochen und das Material der Psychologie revidiert und neu geordnet hat.

---

[1]) Wer auch nur einigermaßen dem Gang unserer Darstellung gefolgt ist, wird nicht in Versuchung kommen, hier etwa an Stumpfs neutrale Wissenschaft der „Phänomenologie" zu denken!

Mit dieser Feststellung aber ist der Standpunkt, den wir in dieser Schrift gegenüber der Lehre Husserls einnehmen, noch keineswegs endgültig fixiert. Wir finden ihn um so leichter, wenn wir uns darauf besinnen, was wir gegenwärtig überhaupt im Auge haben. Wir wollen zur „Subjektivität als solcher" vordringen und die wissenschaftlichen Versuche darstellen, die sich dieses Ziel gesetzt haben; andererseits wollen wir aber niemals den Zusammenhang mit der empirischen Psychologie verlieren, die für uns immer Ausgangs- und Endpunkt bleibt. Verlören wir uns völlig in die reine Phänomenologie, so verlören wir auch die Psychologie aus dem Auge und gerieten durchaus auf das Gebiet der reinen Logik, von dem wir nichts zu erhoffen haben; schließen wir uns andererseits „der beliebten Interpretation" der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie im erfahrungswissenschaftlichen Sinne an, so verlieren wir die Subjektivität aus dem Auge und laden uns von Husserl den Vorwurf völligen Mißverständnisses seiner Lehre auf den Hals. In diesem Dilemma erscheint es uns als das richtigste, uns an die „Logischen Untersuchungen" selbst zu halten, für die wir auch sonst die größte Bewunderung hegen; denn hier finden wir den Anschluß an die empirische Psychologie am leichtesten und verlieren doch, nach diesen einleitenden Bemerkungen erst recht gewarnt, den Blick ins rein Subjektive keineswegs. Wir maßen uns nicht an, und sehen es auch gar nicht als unsere Aufgabe an, das Subjektive in der Intuition rein zu erfassen. Wir wollen keine fertige Erkenntnis, sondern nur eine Richtung für unser Erkenntnisstreben. Wir wollen zunächst bei dem Ausgangs- und Durchgangsgebiet, eben dem empirisch-psychologischen Material, verharren, um von da aus unseren Blick in rein phänomenologischer Richtung, soweit es uns nötig erscheint, schweifen zu lassen. Wir bedürfen unbedingt der Grundbegriffe und Grundeinsichten dieser Richtung zur Feststellung der wichtigsten psychologischen Grundbegriffe; wir bedürfen aber auch stets des Zusammenhangs mit diesen. Viel wichtiger als die Frage, ob wir es mit wirklichen Zuständen animalischer Wesen oder mit phänomenologisch reduzierten reinen Wesensarten und -gattungen zu tun haben, ist uns daher, um es noch einmal zu betonen, die Erkenntnisrichtung als solche, d. h. die Reflexion auf die Akte, statt auf ihre Gegenstände, wie wir sie oben (p. 136) geschildert fanden.

Um die folgenden Ausführungen in diesem Sinne zu verstehen, bedarf es noch eines kurzen Verweilens bei dem Terminus „phänomenologisch"[1]). In der ersten Ausgabe der Logischen Untersuchungen war der Ausdruck phänomenologisch gleichbedeutend mit deskriptiv und gleichbedeutend mit reell, d. h. er war „ausschließlich in Beziehung auf reelle Erlebnisbestände gemeint", wie es „dem natürlichen Ausgang von der psychologischen Einstellung" entspricht (S. 397, Anm. 1). Soweit wir Husserl in dieser Schrift verfolgen, dürfen wir diese Gleichsetzung bestehen lassen, jedoch immer in der Erwägung, daß all diese Ausdrücke Ausgangspunkte meinen, bei denen Husserl nicht stehen bleibt. Die Gründe, welche eine Trennung der Begriffe „phänomenologisch", „deskriptiv" und „reell" nötig machten, liegen durchaus jenseits unserer Interessengrenze (vgl. die eben zitierte Anmerkung S. 397). Viel mehr interessiert uns die Frage, wieso der Ausdruck phänomenologisch gleichbedeutend mit reell sein kann. Bei reell denken wir doch sofort an real, und real ist doch sicherlich ein Gegensatz von phänomenologisch!

[1]) Wir stellen nochmals fest, daß dieser Ausdruck hier nichts zu tun hat mit der Phänomenologie Stumpfs, die sich nur auf die „Erscheinungen" bezieht, und auch nichts mit den „phänomenologischen Tatbeständen" der Experimentalpsychologen, worunter gleichfalls nur Empfindungen und deren Erinnerungsbilder verstanden werden (vgl. z. B. N. Ach[1], S. 222).

Die Ausdrücke phänomenologisch und reell verdanken beide ihre Entstehung der Gegenüberstellung mit dem Ausdruck intentional! Wir kennen diesen Ausdruck von Brentano her; dort war sein Gegensatz tatsächlich „real". Brentano sprach von einem realen psychischen Phänomen, das intentional einen Gegenstand in sich enthält oder auf ein (intentionales) Objekt sich richtet. Auch Husserl erklärt: „‚Real' würde neben ‚intentional' sehr viel besser klingen, aber es führt den Gedanken einer dinghaften Transzendenz, der gerade durch die Reduktion auf die reelle Erlebnisimmanenz ausgeschaltet werden sollte, sehr entschieden mit sich. Wir tun gut, dem Worte ‚real' die Beziehung auf das Dinghafte vollbewußt beizumessen" (S. 399, Anm. 1). Also aus erkenntnistheoretischen Erwägungen, und um ja nicht eine Entscheidung über den „Dingcharakter" der zu untersuchenden Erlebnisse auszusprechen, vermeidet Husserl den Ausdruck real. Wir sind ihm hierfür dankbar, denn auch wir wollen ja den Blick hinter oder besser vor das Dinghafte und auf das Aktmäßige richten. Dieses also ist das reell Erlebnishafte im Gegensatz zum intentional Gegenständlichen. Es werden also einander gegenübergestellt der reelle Akt oder reelle Aktinhalt und sein intentionaler Inhalt, wie wir im folgenden ausführlich hören werden.

Ebenso ist auch „phänomenologisch" und „deskriptiv" zunächst (und soweit unser Interesse in Frage kommt) in Gegensatz zu bringen zu intentional. Diese Ausdrücke enthalten zwar nicht selbst einen Gegensatz zu intentional, wie die Weiterentwicklung der Lehre Husserls zeigt, sie sind aber, wie eben zitiert, anfangs ausschließlich in Beziehung zu reellen Erlebnissen gebracht und keineswegs in Beziehung zur intentionalen Gegenständlichkeit. „Phänomenologisch" bedeutet also im Grunde doch nicht soviel wie „reell"; sondern nur insofern konnten beide Ausdrücke gleichgesetzt werden, als sich die phänomenologische Untersuchung anfangs ausschließlich auf reelle Erlebnisse bezog.

b) Erlebnis als reelles phänomenologisches Konstituens des Aktes und als intentionales Erlebnis.

Der Weg über Brentano zu Husserl ist ein ähnlicher wie der über Lotze zu Brentano. Wir glauben jeweils, uns auf einer alles überragenden Anhöhe zu befinden und merken plötzlich, daß sich ein neuer Gipfel vor uns erhebt, schwieriger und zugleich höher als der bereits erklommene. Oder mit einem anderen Bilde: Lotze entwirft einige große Richtlinien genial auf die ganze Fläche, Brentano füllt die großen leeren Felder mit einem subtilen Maschennetz aus. Husserls Auge aber sieht Brentanos Maschen gleichsam unter dem Mikroskop, so daß sie wieder als große leere Felder erscheinen, die neuerdings ausgefüllt werden müssen.

Der zentrale Begriff der Lehre Brentanos ist unstreitig derjenige der Vorstellung im Sinne des Aktes des Vorstellens. Durch ihn gewinnt der an sich leere Ausdruck „psychisches Phänomen" erst einen Inhalt. Es gibt, wie wir sahen, keine psychischen Phänomene, die nicht Vorstellungen sind oder auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen. Husserl nun geht, wie bereits erwähnt, nicht vom Begriff der Vorstellung, sondern von dem des Aktes aus. Er erklärt, daß Brentano „einen Begriff von Vorstellung voraussetzt, der bei den vielfachen und gar nicht leicht zu unterscheidenden Äquivokationen dieses Terminus erst herausgearbeitet werden müßte" ([57] S. 370). Dieser Äquivokationen stellt er nicht weniger als 13 zusammen (S. 499 ff.). Und doch ist die Lehre Brentanos von der Vorstellung und den sich auf ihr aufbauenden verschiedenen Weisen des Bewußtseins die beste Vorbereitung für Husserls Aktpsychologie.

Unter Akt nun versteht Husserl in völligem Einverständnis mit Natorp keineswegs eine Betätigung des Bewußtseins oder des Ich. An den ursprünglichen Wortsinn von actus darf man nicht mehr denken (S. 379). Wenn Natorp erklärt, „nur weil Bewußtsein oft oder immer von Streben begleitet ist, erscheint es als ein Tun und sein Subjekt als ‚Täter',

so stimmt Husserl ihm vollkommen bei. Auch er lehnt die „Mythologie der Tätigkeiten" ab; „nicht als psychische Betätigungen, sondern als intentionale Erlebnisse definieren wir die ‚Akte'" (S. 379, Anm. 1). Jedoch auch als intentionales Erlebnis kann der Akt als eine psychische Realität aufgefaßt werden, nämlich solange wir uns „im Rahmen psychologischer Apperzeption" halten, wie eingangs betont. Der Akt oder das intentionale Erlebnis wird dann „zum Begriffe des psychischen Zustandes eines animalischen Wesens", wie Husserl selbst sich noch in den Logischen Untersuchungen ausdrückt (S. 369, Anm. 2). Er entspricht dann den psychischen Phänomenen „in dem Sinne von wirklichen Zuständen" (vgl. p. 133).

Der Akt ist also keine „Betätigung" des Ich, jedoch, psychologisch gesprochen, ein realer psychischer Zustand oder, wie wir auch sagen können, ein reales psychisches Ereignis oder Vorkommnis. Und vor allem, er ist ein intentionales Erlebnis. Dieser Ausdruck enthält zwei Fragen: was bedeutet intentional und was Erlebnis?

Die erste Frage können wir uns bereits beantworten, da Husserl sich hier Brentano völlig anschließt. Was den Akt zu einem intentionalen Erlebnis macht, ist das, was ihn zu einem „auf Gegenstände ‚gerichteten' Erlebnis" macht (S. 344). Intentional bedeutet also wie bei Brentano das Gerichtetsein auf einen Gegenstand oder die Beziehung auf ein („immanentes") Objekt oder einen Inhalt, Ausdrücke, die von Husserl genau analysiert und geschieden werden. Und wie dort, so ist auch hier intentional nicht zu verwechseln mit real, auch da, wo die Rede von einer „intentionalen Inexistenz" (von dem Enthaltensein eines Objekts in einem Akt) naheliegen mag. Bei jedem Akt ist streng zu unterscheiden zwischen dem, was ihn „reell[1]) komponiert", und dem, was in einem „uneigentlichen", eben dem intentionalen Sinne „in ihm" ist (S. 351). Wir stoßen hier auf die logische Scheidung von Funktion und Erscheinung (Stumpf), von psychischem und physischem Phänomen (Brentano). Nur die Funktion oder das psychische Phänomen hat (nach Brentano) eine reale Existenz, das physische Phänomen hingegen „nur" eine intentionale. Was den Akt „reell komponiert", das Funktionsmäßige, „eigentlich" Psychische, das ist das, was „in ihm Erlebnis ist"; wir setzen ja (logisch, nicht realiter!) immer Funktion = psychisches Phänomen = (intentionales) Erlebnis; was hingegen intentional „in ihm" ist, das ist = die Erscheinung Stumpfs = das physische Phänomen Brentanos = das „Erscheinende", das was vorgestellt wird, der intentionale Gegenstand usw. Der Ausdruck intentional bedeutet also auch bei Husserl die „Beziehung des Bewußtseins auf etwas", und auch bei Husserl finden wir eine Vielheit solcher Beziehungen (= Weisen des Bewußtseins). „Die intentionalen Erlebnisse haben das Eigentümliche, sich auf vorgestellte Gegenstände in verschiedener Weise zu beziehen. Das tun sie eben im Sinne der Intention. Ein Gegenstand ist in ihnen gemeint, auf ihn ist ‚abgezielt', und zwar in der Weise der Vorstellung oder zugleich der Beurteilung usw."[2]) (S. 372).

[1]) Wir wissen bereits, warum Husserl hier nicht „real" sagt, nämlich weil er die Frage der dinghaften Transzendenz ausschalten oder zum mindesten offen lassen will.

[2]) Sehr klar wird der Unterschied zwischen dem reellen Bestand (= „erlebten" Inhalt) des Aktbewußtseins und der intentionalen Gegenständlichkeit auch durch folgende Bemerkung: „All das, woraus sich das individuelle ‚erlebende' Bewußtsein reell konstituiert, ist erlebter Inhalt. Was er wahrnimmt, erinnert, vorstellt u. dgl., ist vermeinter (intentionaler) Gegenstand" (S. 29, Anm. 2).

Es bedarf nun kaum mehr des Hinweises darauf, daß das, was man unter Intention versteht, keineswegs ein spezielles Achten oder Aufmerken auf etwas bedeutet. Der intentionale Gegenstand kann auch ein unbemerkter, unbeachteter sein, da sich die Aufmerksamkeit nicht in allen Akten, die wir gleichzeitig erleben, auch gleicherweise „betätigt". Bemerkt ist der intentionale Gegenstand nur dann, wenn wir gleichsam „in ihm aufgehen". Und zwar ist dieses „Aufgehen in" im Sinne des Aufmerkens keineswegs ein eigenartiger Akt, wie Husserl immer wieder betont (vgl. S. 378 und 410), sondern nur ein besonderer Vollzugsmodus der Akte.

Aber nicht nur mit Aufmerken darf der Ausdruck Intention nicht verwechselt werden, sondern auch nicht mit Abzielen, wozu die Übersetzung verleiten könnte. Wenigstens wäre diese Übersetzung zu eng. Der Ausdruck Intention oder Intendieren eignet sich zwar sehr gut für alle diejenigen Akte, „die sich ungezwungen und allgemeinverständlich als theoretisches oder praktisches Abzielen bezeichnen lassen" (S. 378); aber wie im Bilde der Tätigkeit des Abzielens als Korrelat diejenige des Erzielens (das Abschießen und Treffen) entspricht, „ebenso entsprechen gewissen Akten als ‚Intentionen' (z. B. Urteils-, Begehrungsintentionen) andere Akte als ‚Erzielungen' oder ‚Erfüllungen'". Auch die Erfüllungen, wie Husserl mit Vorliebe sagt, sind ja Akte, wenn auch keine abzielenden, sondern eben erzielende, treffende, erfüllende; in ihnen ist z. B. das Urteil wirklich vollzogen, die Begehrung tatsächlich „erfüllt". Der Ausdruck Intentionen umfaßt demnach sowohl die abzielenden als auch die erfüllenden Akte.

Zu der Frage, ob ein intentionaler Gegenstand ein bemerkter oder ein unbemerkter sei, und zu der anderen, ob nur auf ihn hingezielt oder ob er auch getroffen, gleichsam „voll" intendiert wird, tritt nun noch die dritte, ob ihm im Einzelfalle eine „wirkliche Existenz entspricht" oder nicht. Psychologisch gesprochen ist es nun völlig irrelevant, ob der intentionale Gegenstand wirklich existiert oder ob er fingiert oder gar widersinnig ist. Jupiter stellt man nicht auf andere Weise vor als Bismarck, den babylonischen Turm nicht anders als den Kölner Dom usw. Immer ist ein Gegenstand „gemeint", und „das ihn Meinen ist Erlebnis" (S. 373). Und nur auf dieses „Erlebnis" kommt es an. Nur dieses ist „erlebnismäßig präsent"; der Gegenstand, ob er nun existiert oder nicht, ist niemals „erlebt" (sondern nur intentional gegenwärtig oder „intendiert"). „Nur Eines", sagt Husserl, „ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist". Die Intention allein macht ja nach ihrer spezifischen Eigenart das Vorstellen, Beurteilen usw. eines Gegenstandes aus. Ist ein bestimmtes intentionales Erlebnis, ein bestimmter intentionaler Akt präsent, so ist eo ipso, seinem eigenen Wesen nach, die intentionale Beziehung auf einen Gegenstand vollzogen, ist eo ipso ein Gegenstand „intentional gegenwärtig" (S. 372). Der immanente oder mentale Gegenstand Brentanos gehört also nicht zum deskriptiven oder reellen Bestande des Erlebnisses oder Aktes, er „ist" überhaupt nicht. Wirklich ist immer nur ein so oder so geartetes Erlebnis, eine so oder so „bestimmte Weise des Zumuteseins". Existiert der Gegenstand tatsächlich, so braucht immerhin „in phänomenologischer Hinsicht nichts geändert zu sein" (S. 373).

Während man sonst in der Psychologie immer von der geistigen Er-

fassung eines „wirklichen" Gegenstandes auszugehen und diesen dem erfassenden Subjekt als ein „äußeres" Objekt gegenüberzustellen pflegt, verlegt die Aktpsychologie, und Husserl ganz besonders, den Ausgangspunkt der Untersuchung in den intentionalen Gegenstand und das „Subjekt" allein. Das „bloße" Vorstellen eines „nur in der Phantasie existierenden" Gegenstandes enthält schon psychologische Probleme genug; ja es enthält schon das psychologische Grundproblem. Die Erkenntnis eines „wirklichen" Gegenstandes muß aus dem intentionalen Erleben schlechtweg abgeleitet werden können, und es frägt sich nur, was hier zu der Vorstellung eines Phantasiegebildes noch hinzukommt. Auf alle Fälle muß man beim Studium der Aktpsychologie stets daran denken, daß der „Gegenstand", von dem hier die Rede ist, zunächst nie das „wirkliche" Objekt bedeutet, sondern das immanente, mentale oder intentionale Objekt, den „Bewußtseinsinhalt" oder die „Objektvorstellung", mittels derer wir auf einen wirklichen Gegenstand hinzielen, ihn „meinen", oder durch die ein wirklicher Gegenstand „präsentiert" wird (vgl. unten p. 177).

Was nun das Verhältnis zwischen diesem immanenten Objekt oder dem Bewußtseinsinhalt und dem Ich oder auch die Beziehung zwischen dem (intendierten) Objekt und dem (intentionalen) Akt angeht, so warnt Husserl immer wieder vor der Mißdeutung, „daß es sich um einen realen Vorgang oder ein reales sich Beziehen handle, das sich zwischen dem Bewußtsein oder Ich und der ‚bewußten' Sache abspiele", oder „daß es sich um ein Verhältnis zwischen zwei gleicherweise im Bewußtsein reell zu findenden Sachen, Akt und intentionales Objekt handle, um so etwas wie eine Ineinanderschachtelung eines psychischen Inhalts in den anderen" (S. 371). Die Beziehung, von der hier die Rede ist (es handelt sich m. a. W. um die Beziehung zwischen Erscheinung und Funktion, oder zwischen physischem und psychischem Phänomen), ist keineswegs eine psychologisch-reale; sie gehört keineswegs „dem reellen Inhalt des Erlebnisses" zu (S. 372).

Die Scheidung zwischen dem, was an dem Akt „reeller Inhalt" ist, was ihn „reell komponiert", zu seinem „reellen Bestande gehört" oder, wie es gewöhnlich heißt, ihn aufbaut oder konstituiert, und dem, was an ihm intentionaler (intendierter) Inhalt oder Gegenstand ist, diese Scheidung muß von Anfang an scharf betont werden. Sie führt uns sofort auf den Begriff des Aktes im Sinne des Erlebnisses.

Außer den intendierten Objekten oder immanenten Inhalten eines Aktes gibt es also an den Akten noch ganz andersartige Inhalte zu unterscheiden, nämlich eben die zu ihrem reellen Bestande gehörigen. Diese letzteren sind nun keineswegs intentional: „sie bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert, sie sind nicht die Gegenstände, die im Akt vorgestellt sind. Ich sehe nicht Farbenempfindungen, sondern gefärbte Dinge; ich höre nicht Tonempfindungen, sondern das Lied der Sängerin usw." (S. 374). Die Inhalte, um die es sich jetzt handelt, das sind die Erlebnisinhalte im Gegensatz zu den intentionalen Inhalten. Wir untersuchen jetzt also, was den Akt als intentionales Erlebnis aufbaut, ihn konstituiert oder zu seinem reellen Bestande gehört, aber nicht mehr, was in ihm intendiert wird oder, wie Brentano sagen würde, in ihm erscheint. Nicht mit dem erscheinenden Ding haben wir es jetzt zu

tun, sondern mit der Dingerscheinung. Zum dritten Male (vgl. p. 12 und p. 115) wollen wir diesen grundlegenden Unterschied mit den Worten Husserls festnageln: „Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit ‚Gegenüberstehende'). Als dem Bewußtseinszusammenhang zugehörig, erleben wir die Erscheinungen, als der phänomenalen Welt zugehörig, erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt" (S. 350). Was bedeutet nun also endlich Erlebnis, erleben oder erlebt?

„Es besagt nicht mehr," erklärt Husserl (S. 352), „als daß gewisse Inhalte Bestandstücke in einer Bewußtseinseinheit, im phänomenologisch einheitlichen Bewußtseinsstrom eines empirischen Ich sind. Dieser selbst ist ein reelles Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heißt ‚erlebt'" (S. 352). Hier gibt es keinen Unterschied zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst. Das, was das Ich oder das Bewußtsein erlebt, ist eben sein Erlebnis. Hier ist von keiner Beziehung eines Erlebnisses auf einen von ihm selbst zu unterscheidenden Gegenstand oder Inhalt die Rede, wie z. B. bei der äußeren Wahrnehmung, sondern lediglich von dem Verhältnis eines Inhaltes oder Teiles zu einer umfassenden Einheit, zu einem Ganzen. Denken wir dabei an die Lehre Brentanos von dem Verhältnis der psychischen Teilphänomene zur „Einheit des Bewußtseins" oder zum Bewußtseinsstrom! „Alles, was als reeller Teil den jeweiligen phänomenologischen Bewußtseinsstrom konstituiert", ist Erlebnis. Die „reelle Bewußtseinseinheit" ist nichts anderes als „der Gesamtbegriff der präsenten ‚Erlebnisse'". Sie ist „der verschwiegene Beziehungspunkt", das „entsprechende Ganze" gegenüber demjenigen, was sich an ihm „als Teil auffassen läßt und es in Wahrheit reell konstituiert", dem Erlebnis nämlich (S. 352f.).

Dieser (phänomenologische) Erlebnisbegriff umfaßt also alles, „was in der Bewußtseinseinheit überhaupt präsent ist". Präsent heißt aber nicht soviel wie präsentiert oder repräsentiert, wie wahrgenommen oder vorgestellt, sondern nur etwa soviel wie „vorhanden", gleichgültig, ob das Ich davon Kenntnis hat oder nicht. Es handelt sich zunächst um nichts anderes als um das, was auch sonst in der modernen Psychologie als Erlebnis oder Inhalt (bei Wundt als Ereignis) bezeichnet wird, um „die realen Vorkommnisse" nämlich, welche, von Moment zu Moment wechselnd, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reelle Bewußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums ausmachen. „In diesem Sinne sind die Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, die Akte des begrifflichen Denkens, die Vermutungen und Zweifel, die Freuden und Schmerzen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Wünsche und Wollungen u. dgl., so wie sie in unserem Bewußtsein vonstatten gehen, Erlebnisse oder Bewußtseinsinhalte. Und mit diesen Erlebnissen in ihrer Ganzheit und konkreten Fülle sind auch die sie komponierenden Teile und abstrakten Momente erlebt, sie sind reelle Bewußtseinsinhalte" (S. 347). Das „Bewußtsein", von dem hier die Rede ist, kann geradezu bezeichnet werden als „reell phänomenologische Einheit der Erlebnisse, als reeller phänomenologischer Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms" (vgl. S. 346).

Nun taucht die Frage auf, ob sich dieser Erlebnisbegriff mit dem der intentionalen Erlebnisse deckt oder ob wir in diesen eine besondere Klasse von Erlebnissen, eben gekennzeichnet durch die Intention oder durch den intentionalen Charakter, erblicken müssen. Das letztere ist der Fall. Nicht alle Erlebnisse im eben gekennzeichneten phänomenologischen Sinn sind intentionale Erlebnisse. Während für Brentano alle psychischen Phänomene Akte im Sinne der intentionalen Akte waren, ist dies bei Husserl nicht mehr der Fall. „Daß nicht alle Erlebnisse intentionale sind, zeigen die Empfindungen und Empfindungskomplexionen. Irgendein Stück des empfundenen Gesichtsfeldes, wie immer es durch visuelle Inhalte erfüllt sein mag, ist ein Erlebnis, das vielerlei Teilinhalte in sich fassen mag, aber diese Inhalte sind nicht etwa von dem Ganzen intendierte, in ihm intentionale Gegenstände" (S. 369). Eigene Empfindungsakte anerkennt Husserl überhaupt nicht (vgl. S. 394, Anm. 1). Schmerzempfindung und Inhalt der Schmerzempfindung kann er daher ohne weiteres miteinander identifizieren. Empfindungen sind also zwar Erlebnisse, aber nicht intentionale Erlebnisse oder psychische Akte. Sie können lediglich „als darstellende Inhalte von Wahrnehmungsakten fungieren", oder „eine gegenständliche Deutung oder Auffassung erfahren". Wenn sie auch selbst keine Akte sind, so konstituieren sich doch Akte mit ihnen, „nämlich, wo sich intentionale Charaktere von der Art der wahrnehmenden Auffassung ihrer bemächtigen, ihnen gleichsam Beseelung verleihend" (S. 392). Wir sehen also, daß der erste (phänomenologische) Erlebnis- (und Bewußtseins-)begriff der umfassendere ist; denn er umfaßt alle Erlebnisse des empirischen Ich, während der Begriff des intentionalen Erlebnisses (und Bewußtseins) nur eine bestimmte deskriptivfundierte Klasse von Erlebnissen umfaßt. Wir können sagen, der erste Erlebnisbegriff umfasse Brentanos psychische und physische Phänomene; der Begriff des intentionalen Erlebnisses hingegen decke sich mit dem des psychischen Phänomens allein. So erklärt denn auch Husserl: „Die intentionale Beziehung, rein deskriptiv verstanden als innere Eigentümlichkeit gewisser Erlebnisse, fassen wir als Wesensbestimmtheit der ‚psychischen Phänomene' oder ‚Akte', so daß wir in Brentanos Definition, sie seien ‚solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten', eine essentielle Definition sehen, deren ‚Realität' (im alten Sinne) natürlich durch die Beispiele gesichert ist" (S. 368f.).

Der Ursprung des Begriffes Erlebnis liegt, wie Husserl selbst erklärt (vgl. S. 365, Anm.), im Gebiet der psychischen Akte (oder des psychischen Phänomens), und erst die „Extension desselben" hat zu einem Erlebnisbegriff geführt, „der auch Nicht-Akte umfaßt". Diese Extension war erforderlich, wenn man über Brentano hinausgehen und die Empfindungen und Empfindungskomplexionen, wie es die empirische Psychologie verlangt, ebenfalls in den Begriff des Seelischen aufnehmen wollte. Immerhin darf nicht vergessen werden, daß auch von jenen Nicht-Akten gilt, „daß die Beziehung auf einen Zusammenhang, der sie Akten einordnet oder angliedert, kurz auf eine Bewußtseinseinheit", so wesentlich bleibt, „daß wir, wo dergleichen fehlte, von Erleben nicht mehr sprechen würden!"

Wir besitzen nunmehr eine knappe Übersicht über das, was mit den Ausdrücken Erlebnis, intentional und intentionales Erlebnis gemeint ist. Der letztere Ausdruck betrifft also eine bestimmte deskriptiv

fundierte Erlebnisklasse, welche einerseits ihrer deskriptiven Eigenart, ihrem intentionalen Wesenscharakter nach erforscht, anderseits im phänomenologischen Sinne, ihrem Erlebnischarakter nach untersucht werden muß. Den Erlebnischarakter hat das intentionale Erlebnis, eben als Erlebnis, mit allen Erlebnissen gemein. Husserl erklärt ausdrücklich, wo immer er von intentionalen Erlebnissen rede, sei „Erlebnis" „in dem oben fixierten phänomenologischen Sinne (vgl. p. 141) zu nehmen" (S. 378). „Das determinierende Beiwort intentional nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der Intention, das sich in der Weise der Vorstellung oder in irgendeiner analogen Weise auf ein gegenständliches Beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewohnheiten entgegenzukommen, das Wort Akt gebrauchen" (S. 378).

Auch Husserl trägt, wie Stumpf und Brentano, immer wieder die Argumente zusammen, derentwegen Erscheinungen und Funktionen, physische und psychische Phänomene, nicht-intentionale Erlebnisse und intentionale Akte wirklich als verschiedene „Erlebnisklassen" aufzufassen sind. Dieses Unternehmen ist um so wichtiger, als ein so bedeutender Forscher wie Natorp die in Frage kommende Unterscheidung prinzipiell nicht gelten lassen will, sondern, wie wir wissen, erklärt, daß alle Unterschiede am Inhalt (= intentionales Objekt), und nur an diesem, aufzeigbar seien. Demgegenüber weist auch Husserl darauf hin, daß das „Dasein eines Inhalts für mich", also das Faktum, das wir mit dem Ausdruck „mein Bewußtseinsinhalt" ausdrücken, eine weitere phänomenologische Analyse fordert. Erwägen wir mit Husserl folgenden Fall: Ich sehe ein Ding, z. B. diese Schachtel. Ich sehe immerfort diese eine und selbe Schachtel, wie immer sie gedreht und gewendet werden mag. Bezeichne ich den wahrgenommenen Gegenstand, die Schachtel, als Bewußtseinsinhalt, so habe ich also dabei immer denselben „Bewußtseinsinhalt". Bezeichne ich hingegen die erlebten Inhalte, nämlich die jeweiligen Gesichtseindrücke oder Gesichtsempfindungen als Bewußtseinsinhalt, so habe ich mit jeder Drehung der Schachtel einen neuen Bewußtseinsinhalt! „Also sehr verschiedene Inhalte werden erlebt, und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen" (S. 382). Wir sehen also, es kommt zunächst alles darauf an, die Äquivokation, welche in dem Ausdruck Bewußtseinsinhalt liegt, aufzudecken. Wir gelangen dann zu der bekannten Scheidung von „Inhalt und Gegenstand", die auch bei Lipps eine so hervorragende Bedeutung besitzt. Der „erlebte Inhalt", die stets wechselnden Sinnesempfindungen, sind also „nicht selbst der wahrgenommene Gegenstand", ob dieser nun wirklich existiert oder nicht. Immer, auch dann wenn der Gegenstand nicht wirklich existiert, ist „Sein des empfundenen Inhalts ein ganz anderes als Sein des wahrgenommenen Gegenstandes, das durch den Inhalt präsentiert, aber nicht reell bewußt [= nicht erlebt] ist" (S. 382). Anstatt Inhalt und Gegenstand können wir daher auch sagen Empfindung (oder Empfindungsinhalt, was für Husserl dasselbe bedeutet) und Wahrnehmungs- oder überhaupt irgendwie intendiertes Objekt.

Wir sehen also an dem obigen Beispiel, daß „verschiedene Akte dasselbe wahrnehmen und doch ganz verschiedenes empfinden" können. Umgekehrt fassen wir gleiche Empfindungsinhalte einmal so und das andere Mal anders auf; es können also auch auf Grund derselben Inhalte

verschiedene Gegenstände wahrgenommen werden, d. h. gleiche Empfindungsinhalte können verschieden „aufgefaßt" werden. Die „Auffassung selbst läßt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluß neuer Empfindungen reduzieren (wie schon Brentano erklärte; vgl. p. 122); sie ist ein Aktcharakter, eine ‚Weise des Bewußtseins', ‚des Zumuteseins': wir nennen das Erleben von Empfindungen in dieser Bewußtseinsweise Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes" (S. 381f.). Die Ausdrucksweise Husserls wird nun wohl immer verständlicher. Das Gegensatzpaar Erscheinung und Funktion, physisches und psychisches Phänomen heißt bei ihm kurz gesagt: Empfindung und Akt. Stumpf hat dieses Verhältnis schematischer, Brentano vielleicht rigoroser dargestellt, an lebendiger Beweglichkeit und Angemessenheit des Ausdrucks ist ihm Husserl überlegen. Wie er die „Beseelung" der Empfindungsinhalte durch die verschiedenen Arten der Auffassung darstellt und nachweist, ist in der Psychologie unerreicht. Man muß sich nur erst in seine Terminologie und seine überaus knappe Ausdrucksweise eingearbeitet haben[1]).

Immer wieder stoßen wir bei der Begründung der Unterscheidung von Inhalt und Akt auf das Faktum, das Lotze sprachlich in den Gegensatz vom „Wechsel des Wissens und Wissen vom Wechsel" eingekleidet hat (vgl. p. 51 und p. 67). Husserl drückt dies so aus: „Daß wir im Wechsel der erlebten Inhalte einen und denselben Gegenstand wahrnehmend zu erfassen vermeinen, ist selbst wieder etwas zum Erlebnisbereich Gehöriges. Wir erleben ja das ‚Identitätsbewußtsein', d. h. dieses Vermeinen, Identität zu erfassen" (S. 382f.). Diesem Bewußtsein der Identität liegt doch wohl nichts anderes zugrunde, als „daß zwar beiderseits verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, daß sie aber in ‚demselben Sinne' aufgefaßt, apperzipiert sind"; die „Auffassung nach diesem ‚Sinne'" scheint aber ein Erlebnischarakter zu sein, „der allererst das ‚Dasein des Gegenstandes für mich' ausmacht". „Des weiteren, daß das Identitätsbewußtsein sich auf Grund dieser beiderseitigen Erlebnischaraktere vollzieht", rührt das nicht daher, „daß sie beide eben dasselbe meinen? Und ist dieses Bewußtsein nicht abermals ein Akt im Sinne unserer Definition, dessen gegenständliches Korrelat in der bezeichneten Identität liegt?" (S. 383).

Wir sehen hier, wieviel eindringender, mit wieviel schärferen Diskretionen Husserl hier vorgeht als Lotze, ja auch als Brentano. Gerade weil er die Empfindungserlebnisse nicht aus der Psychologie verbannt wissen will, muß er die wesentlichen Charaktere der intentionalen Erlebnisse, der psychischen Phänomene, noch weiter herausarbeiten. Desgleichen wird auch das Verhältnis zwischen „Inhalten" und Akten hier noch näher charakterisiert. Es ist immer zu unterscheiden z. B. zwischen Wahrnehmungsinhalten „im Sinne von darstellenden Empfindungen" und Wahrnehmungsakten „im Sinne der auffassenden und dann noch

[1]) Der experimentelle Nachweis der Unabhängigkeit von „Inhalt" und Akt ist in den schönen Versuchen von N. Ach[1] geleistet. Ach unterscheidet zwischen den als „Zeichen" oder als „anschauliche Symbole" dienenden Empfindungen (bzw. deren Erinnerungsbildern) und der „Bewußtheit" (= Akt) der Bedeutung. Er fand sowohl den Wechsel der Bedeutung bei gleichbleibenden Zeichen, als auch gleichbleibende Bedeutung beim Wechsel der Zeichen. „Es ist mehr oder weniger gleichgültig, welche phänomenologischen Tatbestände [vgl. Anm. p. 138] als Zeichen für den Bedeutungsinhalt dienen" (S. 222).

mit verschiedenen überlagerten Charakteren ausgestalteten Intention; welche Intention in Einheit mit der aufgefaßten Empfindung den vollen konkreten Akt der Wahrnehmung ausmacht" (S. 383).

Freilich, Bewußtseinsinhalte im weitesten phänomenologischen oder deskriptiven Sinne von Erlebnissen sind auch die Akte, wie wir oben (p. 143) schon gehört haben. „Aber innerhalb dieser weitesten Sphäre des Erlebbaren glauben wir den evidenten Unterschied vorzufinden zwischen intentionalen Erlebnissen, in welchen sich gegenständliche Intentionen, und zwar durch immanente Charaktere des jeweiligen Erlebnisses konstituieren, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist". Diese letzteren, nicht-intentionalen Erlebnisse oder Inhalte können „zwar als Bausteine von Akten fungieren", sind aber „nicht selbst Akte" (S. 383). Hier finden wir die Unterscheidung zwischen Inhalten (Empfindungen) und Akten und ihre gemeinsame Zugehörigkeit zu der „weitesten Sphäre des Erlebbaren" am prägnantesten ausgedrückt.

Husserl geht dann auf Beispiele ein zur weiteren Verdeutlichung jener Unterscheidung. Insbesondere analysiert er den Unterschied zwischen dem Wahrnehmen eines fremdsprachlichen Wortes als bloßen Lautkomplexes und dem Verständnis desselben Wortes nach Kenntnis seiner Bedeutung, und er frägt sich, worin der „Überschuß des verstandenen, aber bloß symbolisch fungierenden Ausdrucks gegenüber dem gedankenleeren Wortlaut" liege. Antwort: in den Aktcharakteren oder, wie wir auch sagen können, in der Art der Apperzeption. „Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen, z. B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw. Die Empfindungen und desgleichen die sie ‚auffassenden' oder ‚apperzipierenden' Akte werden hierbei erlebt, aber sie erscheinen nicht gegenständlich; sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem ‚Sinn' wahrgenommen. Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt. Selbstverständlich schließen wir hierbei den Fall der adäquaten Wahrnehmung aus" (S. 385).

Die Unterscheidung von erscheinendem Ding und Dingerscheinung, von wahrgenommen und erlebt werden muß nun immer klarer geworden sein. Sie tritt, wie bei Brentano, noch einmal mit aller Schärfe hervor bei der Erörterung der Frage, ob auch die Gefühle intentionale Erlebnisse seien. Husserl gibt in der Beantwortung dieser Frage Brentano völlig recht. Auch er unterscheidet Gefühlsakte und Gefühlsempfindungen, also intentionale und nicht-intentionale „Gefühle", ebenso wie Brentano an den Gefühlen das psychische und das physische Phänomen auseinandergehalten hatte (vgl. p. 117f). Es ist klar, daß beide Autoren nur die Gefühle im ersteren Sinne als zur Gattung „Gefühl" gehörig betrachten können, während Schmerz- und Lustempfindungen den übrigen physischen Phänomenen oder Sinnesempfindungen „ihrem spezifischen Wesen nach" zugeordnet werden. „Wenn wir uns brennen, so ist der sinnliche Schmerz gewiß nicht auf gleiche Stufe zu stellen mit einer Überzeugung, Vermutung, Wollung usw., sondern mit Empfindungsinhalten wie Rauhigkeit oder Glätte, Rot oder Blau usw.". Ebenso verhält es sich mit

den „sinnlichen Lüsten" oder dem Wohlgeruch einer Rose, dem Wohlgeschmack einer Speise u. dgl. Auch hier fungieren die betreffenden Empfindungen nur als „darstellende Inhalte", deren sich die Gefühlsakte „bemächtigen", ihnen gleichsam die spezifische Gefühlsbeseelung verleihend. Auch die Analyse der Gefühle ergibt, daß die (Lust- und Schmerz-) Empfindungen andauern können, während die auf sie gebauten Aktcharaktere fortfallen (S. 395). Nur eines dürfen wir gerade hier, wie übrigens überall in der Aktpsychologie, nicht vergessen! Das Verhältnis zwischen der Empfindung und dem „darauf aufgebauten" Akt oder zwischen der „fundierenden Vorstellung" und dem „fundierten Akt" ist keineswegs so aufzufassen, als ob das eine das andere bewirke (S. 390). Obwohl wir sagen, der Gegenstand errege unser Wohlgefallen (oder der Sachverhalt unseren Zweifel usw.), handelt es sich hier um kein äußerliches Kausalverhältnis, sondern eben lediglich um ein intentionales Verhältnis. „Das intentionale Objekt, das als ‚bewirkendes' aufgefaßt ist, kommt dabei nur als das intentionale in Frage, nicht aber als außer uns wirklich seiendes und unser Seelenleben real, psychophysisch bestimmendes. Ein Kentaurenkampf, den ich mir in einem Bilde oder in der Phantasie vorstelle, ‚erregt' ebenso mein Wohlgefallen, wie eine schöne Landschaft der Wirklichkeit, und wenn ich die letztere auch psychophysisch als reale Ursache für den in mir seelisch erwirkten Zustand des Wohlgefallens auffasse, so ist das eine total andere ‚Kausation' als diejenige, in welcher ich die gesehene Landschaft — vermöge gerade dieser Erscheinungsweise, oder gerade dieser erscheinenden Farben oder Formen ihres ‚Bildes' — als ‚Quelle', als ‚Grund', ‚Ursache' meines Wohlgefallens erschaue. Das Wohlgefälligsein, bzw. das Wohlgefallenempfinden, ‚gehört' zu dieser Landschaft nicht als physikalischer Realität und nicht als physikalische Wirkung, sondern in dem hier fraglichen Aktbewußtsein gehört es zu ihr als so und so erscheinender, ev. auch so und so beurteilter, an dies oder jenes erinnernder usw.; als solche ‚fordert', ‚weckt' sie dergleichen Gefühle" (S. 391). Diese Auseinanderhaltung von psychophysischer Kausation und intentionaler Beziehung („Forderung", „Weckung") ist grundlegend für die Aktpsychologie.

Dasselbe wie hinsichtlich der Gefühle gilt nun auch in der Sphäre des Begehrens und Wollens. Sprechen wir doch gerne von einem „dunkeln Langen und Drängen", einem „unvorgestellten („unbewußten". Ref.) Endziel", von dem wir bewegt, dem wir zugetrieben werden. Entweder, so erklärt Husserl, liegen hier bloße Empfindungen vor (ähnlich oder gleich den Gefühlsempfindungen), also nicht-intentionale Erlebnisse, oder es handelt sich um „unbestimmt gerichtete Intentionen", „wobei die ‚Unbestimmtheit' der gegenständlichen Richtung nicht die Bedeutung einer Privation hat, sondern einen deskriptiven Charakter und zwar einen Vorstellungscharakter bezeichnen müßte. So ist ja auch die Vorstellung, die wir vollziehen, wenn sich ‚etwas' regt, wenn ‚es' raschelt, wenn ‚jemand' klingelt usw., und zwar die vor allem Aussprechen und verbalen Ausdrücken vollzogene Vorstellung, eine ‚unbestimmt' gerichtete; und die ‚Unbestimmtheit' gehört hierbei zum Wesen der Intention, deren Bestimmtheit es eben ist, ein unbestimmtes ‚Etwas' vorzustellen.

Natürlich mag für manche Fälle die eine und für andere die andere Auffassung passen, und wir würden also auch hier zwischen den intentionalen und nicht-intentionalen Trieben oder Begehrungen kein

Verhältnis der Gattungsgemeinschaft, sondern nur ein Verhältnis der Äquivokation zugestehen" (S. 396).

Leicht verständlich wird uns nach alldem der Zusatz Husserls, daß alle Unterschiede der Intensität des Erlebens „primär und eigentlich den fundierenden Empfindungen zuzuerkennen" sind, den konkreten Akten hingegen „nur im sekundären Sinn, sofern nämlich ihr konkreter Gesamtcharakter durch die Intensitätsunterschiede ihrer Empfindungsgrundlage mitbestimmt" ist. Die Aktintentionen wären demnach in sich intensitätslos.

c) Das Problem der inneren und der adäquaten Wahrnehmung.

Bis jetzt handelte es sich immer nur um das einzelne psychische Phänomen oder den einzelnen intentionalen Akt. Wir erinnern uns aber des Ausspruches Brentanos, daß „ein so wenig zusammengesetzter Zustand" in Wahrheit wohl niemals vorkomme. Wie am einzelnen Akt zu unterscheiden ist zwischen fundierender Vorstellung und fundiertem Akt, zwischen darstellender Empfindung und beseelender „Auffassung", so gehen selbstverständlich auch Akte Beziehungen ein zu andern Akten, so daß wir von „zusammengesetzten", von fundierenden und fundierten Akten reden können. Immerhin ist nicht jedes einheitliche Erlebnis, das aus Akten zusammengesetzt ist, „darum schon ein zusammengesetzter Akt, so wie nicht jede beliebige Aneinanderkettung von Maschinen eine zusammengesetzte Maschine ist". Von einer solchen können wir vielmehr nur dann sprechen, wenn „die Leistung der Gesamtmaschine eben eine Gesamtleistung ist, in welche die Leistungen der Teilmaschinen einfließen. Ähnlich verhält es sich bei den zusammengesetzten Akten. Jeder Teilakt hat seine besondere intentionale Beziehung, jeder hat seinen einheitlichen Gegenstand und seine Weise, sich auf ihn zu beziehen. Aber diese mannigfachen Teilakte schließen sich zu Einem Gesamtakte zusammen, dessen Gesamtleistung in der Einheitlichkeit der intentionalen Beziehung besteht. Und dazu tragen auch hier die Einzelakte durch ihre einzelnen Leistungen bei; die Einheit der vorstelligen Gegenständlichkeit und die ganze Weise der intentionalen Beziehung auf sie konstituiert sich nicht neben den Teilakten, sondern in ihnen, sowie zugleich in der Weise ihrer Verbindung, die den einheitlichen Akt und nicht bloße Einheitlichkeit eines Erlebnisses überhaupt zustande bringt. Der Gegenstand des Gesamtaktes könnte nicht erscheinen als solcher, wie er faktisch erscheint, wenn die Teilakte nicht ihre Gegenstände in ihrer Art vorstellig machten: sie sollen ja im ganzen die Funktion haben, sei es Teile des Gegenstandes, sei es äußere Beziehungsglieder zu ihm, sei es Beziehungsformen u. dgl. vorzustellen" (S. 403).

Wir finden hier dieselbe Auffassung wie bei Brentano, nur in etwas anderer Sprache. Was uns aber immer wieder auffällt, das ist die Betonung des Verhältnisses der Akterlebnisse zu der intentionalen Gegenständlichkeit, und es muß immer klarer werden, wie aus dieser auf jene zurückgeschlossen wird. Jedes abstrakte Moment intentionaler („objektiver") Gegenständlichkeit „erfordert" denjenigen zugehörigen Akt oder Teilakt, dessen „Funktion" es ist. Aus der abstrakten Funktion wird auf das reale Erlebnis geschlossen, ja wird dieses selbst erschlossen; denn wie sollten wir sonst Kenntnis von ihm haben? Doch hiervon weiter unten. Hier interessiert uns zunächst nur der Aktzusammenhang. Einen sehr

komplizierten Zusammenhang stellt schon das Urteil (als Gesamterlebnis) dar. Gegenüber der objektiven Einheit des geurteilten Sachverhalts steht es als Ein Akt, als „die durchwaltende Einheit" nicht neben und zwischen den Subjekt- und Prädikatakten, den voraussetzenden und folgernden Akten, sondern in ihnen. Aber auf diese Einheit, auf diesen mehrgliedrigen Akt kann sich wieder ein neuer Akt aufbauen, z. B. auf den konstatierten Sachverhalt eine Freude, „die hierdurch Freude über den Sachverhalt ist. Die Freude ist nicht ein konkreter Fall für sich und das Urteil ein daneben liegender Akt, sondern das Urteil ist der fundierende Akt für die Freude, es bestimmt ihren Inhalt, es realisiert ihre abstrakte Möglichkeit: denn ohne solche Fundierung kann Freude überhaupt nicht sein. Wieder können Urteile, sei es Vermutungen oder auch Zweifel, Fragen, Wünsche, Willensakte u. dgl. fundieren; und ebenso auch umgekehrt, es können Akte der letzteren Art als Fundierungen auftreten. So gibt es mannigfaltige Kombinationen, in welchen Akte sich zu Gesamtakten zusammenschließen, und schon die flüchtigste Betrachtung lehrt, daß in der Weise der Verwebung, bzw. der Fundierung von Akten durch unterliegende und sie in der Konkretion ermöglichende Akte merkwürdige Unterschiede bestehen, von deren systematischer Erforschung (sei es auch einer deskriptiv-psychologischen) bisher kaum noch die dürftigsten Anfänge zu finden sind" (S. 404f.). Da wir uns hier vorwiegend für die deskriptiv-psychologische Seite des Problems interessieren, brauchen wir nicht weiter auf die bedeutsame Lehre Husserls „von den Ganzen und Teilen" (Abschnitt III des zweiten Bandes der Log. Untersuchungen), auf seine Analyse des Begriffs der Fundierung und der zugehörigen Theoreme usw. einzugehen. Wie wichtig dies alles auch für die Psychologie immerhin ist, mag der ermessen, dem, etwa an Hand der Brentanoschen Bemerkungen (p. 125), Zweifel aufgestiegen sind an der Alleinherrschaft des naturwissenschaftlichen Begriffsverhältnisses zwischen Teil und Ganzem.

Was hingegen keinen weiteren Aufschub mehr erträgt, das ist die soeben berührte Frage, wie wir denn eigentlich von diesem ganzen Aktgewirre Kenntnis haben. Ist es nur erschlossen aus seinem Gegenpart, der intentionalen Gegenständlichkeit, oder besteht auch eine direkte, unmittelbare Wahrnehmung davon? Wie verhält sich, m. a. W., Husserl zur Frage der inneren Wahrnehmung?

In der Lehre Brentanos von den psychischen Phänomenen galt als feststehend, daß jedes intentionale Erlebnis auch innerlich oder „in innerem Bewußtsein" wahrgenommen sei. Jedes psychische Phänomen hatte als primäres Objekt den intendierten Gegenstand „in sich", als sekundäres aber sich selbst. Diese (sekundäre) Beziehung des psychischen Phänomens auf sich selbst in ihren verschiedenen Arten, das war eben das sogenannte innere Bewußtsein. Es ist nun ein großer Vorzug der Lehre Husserls, daß hier der an Äquivokationen so reiche Ausdruck Bewußtsein aus der Terminologie fast ganz ausgeschaltet und durch andere Ausdrücke ersetzt ist. Um so leichter wird es Husserl gerade deswegen, die verschiedenen Äquivokationen jenes Ausdrucks auseinanderzuhalten und begrifflich zu fixieren. Von einem „inneren Bewußtsein" redet er überhaupt nicht; was aber die innere Wahrnehmung anlangt, so stellt er sich hierzu folgendermaßen: es erscheint „unanfechtbar", daß wir von den Verschiedenheiten in der Intention, also von den verschiedenen Weisen der intentionalen Erlebnisse oder psychischen Akte nur wissen, „weil

wir sie im Einzelfalle erschauen . . ., sie vergleichend unter Begriffe bringen und somit selbst wieder in verschiedenartigen Akten zu Anschauungs- und Denkobjekten machen" (S. 386). Also Akte „richten sich" dann auf Akte, wie auch bei Brentano ein psychisches Phänomen ein anderes psychischen Phänomen intentional in sich enthalten konnte (z. B. bei der „Beobachtung in der Erinnerung"). Doch kommt es uns hier auf die intentionale oder „gegenständliche" Erfassung ja gar nicht an, sondern vielmehr auf jene Anschauung, auf die „Erfassung in sich selbst", von der schon Stumpf sprach. Husserl also nennt dieses unmittelbare Wissen von den verschiedenen Arten der psychischen Akte ein Erschauen. Erst auf Grund des Erschauens können wir jene Verschiedenheiten zu intentionalen Objekten machen. Dieses Erschauen wird aber von Husserl begrifflich genau analysiert. Es ist ein „unmittelbar adäquates Erfassen" (S. 386).

Adäquat heißt eine solche Wahrnehmung, „welche ihren Gegenständen nichts zudeutet, was nicht im Wahrnehmungserlebnis selbst anschaulich vorgestellt und reell gegeben ist; und umgekehrt, welche sie genau so anschaulich vorstellt und setzt, wie sie faktisch in und mit der Wahrnehmung erlebt sind" (S. 354). Nun ist zwar jede Wahrnehmung durch die Intention charakterisiert, „ihren Gegenstand als in leibhafter Selbstheit gegenwärtig zu erfassen" (S. 355). Diese Intention kann aber doch mehr oder weniger vollkommen „erfüllt" oder „erzielt" werden; denn Intention bedeutet, wie wir sahen, zunächst ein Abzielen auf etwas (bildlich gesprochen), dem nicht immer auch ein Erzielen (= Treffen), eine Erfüllung entsprechen muß (S. 379). „In ausgezeichneter Vollkommenheit" (die übrigens nur für Erlebnisse in rein phänomenologischem Sinn in Anspruch genommen werden kann) entspricht die Wahrnehmung der Intention nur dann, oder, was auf dasselbe hinauskommt, adäquat ist die Wahrnehmung nur dann, „wenn der Gegenstand in ihr selbst wirklich und in strengstem Sinne ‚leibhaftig' gegenwärtig, als das, was er ist, restlos erfaßt, also im Wahrnehmen selbst reell beschlossen ist. Somit ist es selbstverständlich, ja aus dem reinen Wesen der Wahrnehmung evident, daß adäquate Wahrnehmung nur ‚innere' Wahrnehmung sein, daß sie nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene, mit ihr zu Einem Bewußtsein gehörige Erlebnisse gehen kann" (S. 355). Nun wäre es aber, und das ist von größter Wichtigkeit, falsch, anzunehmen, wie Brentano es tat, daß jede auf eigene Erlebnisse gerichtete, Wahrnehmung, also jede sogenannte innere Wahrnehmung, schlechthin eine adäquate sein müßte. Auch die sogenannte innere Wahrnehmung kann inadäquat sein; m. a. W., nicht jedes Erlebnis wird innerlich wahrgenommen „als das was es ist". So entstehen zwei Begriffe vom „Ich": erstens derjenige einer Erlebnisreihe, eines „Erlebnisstroms" schlechthin und ganz abgesehen davon, ob und wie die einzelnen Erlebnisse wahrgenommen werden (das phänomenologische Ich, von dem bereits (p. 143) die Rede war), und zweitens derjenige des innerlich wahrgenommenen Ich; das letztere kann also immer nur ein Ausschnitt aus dem ersteren sein.

Da nun adäquate Wahrnehmung nur innere Wahrnehmung sein kann, andererseits aber nicht jede auf eigene Erlebnisse gerichtete, für gewöhnlich „innere" genannte, Wahrnehmung eine adäquate ist, schlägt Husserl vor, zwischen innerer Wahrnehmung als Wahrnehmung eigener Erlebnisse und adäquater oder evidenter Wahrnehmung einen termino-

logischen Unterschied festzuhalten. Die innere Wahrnehmung kann demnach adäquat oder inadäquat sein, die äußere überhaupt nur inadäquat. „Es würde dann auch der schiefe erkenntnistheoretische und auch psychologisch verwertete Gegensatz zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung verschwinden, der dem echten Gegensatz zwischen adäquater und nichtadäquater Wahrnehmung, dem im reinen phänomenologischen Wesen solcher Erlebnisse gründenden, untergeschoben wird" (S. 355).

d) Die drei Bewußtseins- oder Ich-Begriffe.

Nachdem wir jetzt Husserls Ansicht über das Gewahrwerden eigener psychischer Erlebnisse kennen, können wir uns endlich seiner Analyse der drei Bewußtseinsbegriffe zuwenden, die zwar aus dem Vorhergehenden schon erhellen, ihrer fundamentalen Wichtigkeit halber aber noch im Zusammenhang besprochen werden sollen; denn ohne eine Verständigung über diese drei Hauptbegriffe von Bewußtsein (und die ihnen entsprechenden Ichbegriffe) ist jegliche Diskussion über Psychologisches ganz ausgeschlossen.

Diese drei Begriffe von Bewußtsein sind nun:

„1. Bewußtsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms.

2. Bewußtsein als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.

3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‚psychische Akte' oder ‚intentionale Erlebnisse'" (S. 346).

Husserl ist sich klar darüber, daß hiermit nicht alle Äquivokationen des Ausdrucks Bewußtsein erschöpft sind. Die Redensart vom „ins Bewußtsein treten", vom „hochgespannten" usw. Selbstbewußtsein, vom Erwachen des Selbstbewußtseins usw. sind in den drei obigen Begriffen nicht berücksichtigt.

Wir beginnen am besten mit dem zweiten Bewußtseinsbegriff, dem inneren Gewahrwerden, da der erste und gebräuchlichste Bewußtseinsbegriff sich aus ihm ableiten und dem Verständnis näher bringen läßt.

Bei Brentano „begleitet" ein „inneres Bewußtsein" oder die „innere Wahrnehmung", wie wir sahen, ein jedes psychische Phänomen, indem es sich auf dasselbe als sekundäres Objekt „bezieht". Aber so eng hier auch psychisches Phänomen und begleitendes Bewußtsein aufeinander bezogen sind, so besteht doch ein begrifflicher Unterschied zwischen ihnen. Psychisches Phänomen sein, das hieß bei Brentano: Teilphänomen (Divisiv) in der Bewußtseinseinheit, im Bewußtseinsstrom sein; innerlich wahrgenommen sein, das hieß: mit Evidenz gewußt oder angeschaut sein. Es ist leicht ersichtlich, daß hier bereits zwei Bewußtseinsbegriffe vorliegen, von denen der erstere lediglich die Zugehörigkeit zu einem Ganzen oder ein Ganzes als übergreifende Einheit, der letztere die Art und Weise des Wissens um etwas meint. Husserl trennt nun die nahe Beziehung, in der diese beiden Begriffe bei Brentano standen, wieder auf, indem er, wie bereits erwähnt, von einer Zugehörigkeit zum Bewußtseinsstrom (oder einer Präsenz von Erlebnissen) spricht, die nicht „bewußt" (= innerlich wahrgenommen) zu sein braucht. Der Bewußtseinsbegriff im Sinne der umfassenden Einheit löst sich bei ihm auf in die „Einheit des Erlebnisstroms" oder in die in dieser Einheit

„aktuell präsenten" Erlebnisse (sein 1. Begriff). Das vollwertige „innere" Gewahrwerden dieser Erlebnisse hingegen nennt er „adäquate Wahrnehmung" (sein 2. Begriff).

Das adäquat Wahrgenommene ist also keineswegs identisch mit dem Erlebnisstrom, aber es bildet doch den Ausgangspunkt für die Bildung dieses Begriffs. Wie Brentano aus der aktuell erfaßten momentanen Bewußtseinseinheit, dem Ich als „Ding", das Ich als Strom hervorgehen läßt (vgl. p. 125ff.), so tritt auch bei Husserl zu dem „Kern" des adäquat Wahrgenommenen ein „weiterer Bereich" des Ich hinzu, der sich als „Einheit der Veränderung" oder als „Bewußtseinsfluß" konstituiert (vgl. § 6, S. 356ff.). Die Art und Weise dieser Konstituierung ist ähnlich wie bei Brentano dargestellt, nur spielt hier eine besondere Rolle die Zeit, und zwar „nicht die Zeit der dinglichen Welt, sondern die Zeit, die mit dem Bewußtseinsfluß selbst erscheint, in der er fließt" (S. 358), die Zeit also im Sinne von Bergsons durée réelle, durée vraie oder durée vécue. Wir können auf diese ebenso interessante als schwierige Ableitung des Bewußtseinsstroms aus dem adäquat Wahrgenommenen nicht im einzelnen eingehen, zumal Husserl seine Ansichten hier im Laufe der Zeit geändert hat und ihm das Ich heute eine „Transzendenz derselben Dignität ist wie das physische Ding" (S. 357, Anm.). Infolge seiner gerade hier besonders konzentrierten, ja eigentlich „geschraubten" Redeweise würden wir überdies doch keinen tieferen Einblick in jene Ableitung erhalten, als aus den Andeutungen Brentanos. Nur das Ergebnis wollen wir festhalten: Das empirische Ich im Sinne des seelischen Subjekts, reduziert auf das Psychologisch-Deskriptive, „ergibt diese real in sich geschlossene, sich zeitlich fortentwickelnde Einheit des ‚Erlebnisstroms'. Der Begriff des Erlebnisses hat sich vom ‚innerlich wahrgenommenen' und in diesem Sinn Bewußten erweitert zum Begriff des das empirische Ich intentional konstituierenden ‚phänomenologischen Ich'" (S. 358f.).

Diesem phänomenologischen Ich, dem ersten Bewußtseinsbegriff Husserls, den wir bereits mehrfach gestreift haben (vgl. p. 143 und p. 151), müssen wir noch einige Aufmerksamkeit schenken.

Das phänomenologische Ich oder „der reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich" bedeutet nichts anderes als die Einheit der „Bewußtseinsinhalte" (im Sinne der Erlebnisse schlechthin), oder die Erlebniskomplexion, oder die Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms. Der phänomenologische Erlebnisbegriff unterscheidet sich also vom populären. Das Erlebnis im populären Sinne (das Erlebnis eines Krieges z. B.) betrifft eine „Komplexion äußerer Vorgänge"; diese sind im populären Sinne „erlebt". Das erlebende Bewußtsein im phänomenologischen Sinne hingegen „hat diese Vorgänge, wie die an ihnen beteiligten Dinge natürlich nicht in sich als seine ‚psychischen Erlebnisse', als seine reellen Bestandstücke oder Inhalte" (S. 351f.); sondern: „Was es in sich findet, was in ihm reell vorhanden ist, das sind die betreffenden Akte des Wahrnehmens, Urteilens usw. mit ihrem wechselnden Empfindungsmaterial, ihrem Auffassungsgehalt, ihren Setzungscharakteren usw." (S. 352). Das Erleben im phänomenologischen Sinne bedeutet also nichts anderes als das Haben von Akten, und dieses Haben wiederum besagt nichts anderes, „als daß gewisse Inhalte Bestandstücke in einer Bewußtseinseinheit, im phänomenologisch einheitlichen Bewußtseinsstrom sind", wie wir schon einmal zitiert haben.

Nach dieser Auffassung ist klar, daß das Haben von Erlebnissen schlechthin und das, was wir mit dem Satze: „ich habe ein Erlebnis", „ich erlebe" ausdrücken, dasselbe bedeutet, m. a. W., „daß die Beziehung, in welcher wir die Erlebnisse zu einem erlebenden Bewußtsein (oder erlebenden phänomenologischen Ich) denken, auf keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund zurückweist" (S. 353). „Das phänomenologisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfachen Erlebnissen schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch" (ebd.; vgl. hierzu den ganzen § 4).

Jetzt wird vielleicht schon klarer, was das heißen soll, das phänomenologische Ich konstituiere das empirische Ich intentional. Das Ich im gewöhnlichen Sinne ist nämlich „ein empirischer Gegenstand; das eigene ist es ebensogut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw." (S. 353). Das phänomenologische Ich hingegen, das nach Abscheidung des Ichleibes von dem an ihn gebundenen empirischen Ich und unter Beschränkung des rein psychischen Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt übrig bleibt, reduziert sich „auf die Bewußtseinseinheit, also auf die reale Erlebniskomplexion, die wir (d. h. jeder für sein Ich) zu einem Teile mit Evidenz als in uns vorhanden finden und zum ergänzenden Teile mit guten Gründen annehmen" (S. 353). Husserl drückt dies auch so aus: „Auf das phänomenologisch-aktuell Gegebene reduziert", liefert das vom Ich-Körper als einem physischen Ding losgelöste psychische Ich eine „Komplexion von reflektiv erfaßbaren Erlebnissen. Diese Komplexion verhält sich zum seelischen Ich analog, wie die ‚in die Wahrnehmung fallende Seite' eines wahrgenommenen äußeren Dinges zu dem ganzen Dinge. Die bewußte intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände kann ich nicht anders verstehen, als daß zum phänomenologischen Gesamtbestand der Bewußtseinseinheit eben auch solche intentionale Erlebnisse gehören, in denen der Ichleib, das Ich als die geistige Person und so das ganze empirische Ichsubjekt (Ich, der Mensch) das intentionale Objekt ist, und daß solche intentionalen Erlebnisse zugleich einen wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenologischen Ich ausmachen" (S. 361).

Mit aller Deutlichkeit und Schärfe haben wir hier also die begriffliche Trennung vor uns zwischen phänomenologischem Ich als Gesamtbestand der Bewußtseinseinheit und empirischem Ich als intentionalem Objekt, oder zwischen dem Ich, das das empirische Ich intentional konstituiert, und dem Ich als intentionalem Gegenstand.

Wir kommen damit zu dem 3. Bewußtseinsbegriff, dem Bewußtsein als intentionalem Erlebnis. Dieser Begriff ist uns bis jetzt der geläufigste, da er nichts anderes darstellt als den Inbegriff der psychischen Phänomene oder intentionalen Erlebnisse. Wir haben daher nur einige Worte hinzuzufügen über denjenigen Fall, wo eben das empirisch-psychologische Ich intentionales Objekt ist. Das empirische Ich wird selbst intentionales Objekt dadurch, daß sich, wie wir sahen, intentionale Akte auf intentionale Akte als ihren Gegenstand richten. Ein intentionaler Akt kann selbstverständlich in seiner Eigenart wieder zum Gegenstand der Beobachtung, der Beurteilung usw. werden. Dies bedeutet nichts anderes als die Tatsache der Selbstwahrnehmung. „Das Ich wird so gut wahrgenommen,

wie irgend ein äußeres Ding. Daß der Gegenstand nicht mit allen Teilen und Seiten in die Wahrnehmung fällt, tut hier wie dort nichts zur Sache. Denn wesentlich ist es dem Wahrnehmen, ein vermeintliches Erfassen des Gegenstandes zu sein, nicht aber ein adäquates Anschauen. Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, wie so vieles andere, das ‚bewußt', aber nicht bemerkt ist, nicht mit in den erfassenden Blick der Wahrnehmung; einigermaßen ähnlich, wie etwa die unerfaßten und doch erscheinenden Momente eines wahrgenommenen Außendinges nicht in die Wahrnehmung fallen. Gleichwohl heißt dort das Ich und hier das Ding wahrgenommen; und wahrgenommen, in der Weise leibhafter Selbstgegenwart bewußt, ist es ja in der Tat" (S. 362f.).

Die Trennung Husserls zwischen phänomenologischem Ich und intentionalem Ich-Objekt, die er in der Anlage immerhin von Brentano übernahm, ist für uns grundlegend. Wir fühlen uns hier auf festem begrifflichem Boden, von dem aus wir uns erst in psychologische Detailfragen hineinwagen können. Daß Husserl auch die hierher gehörigen Ausführungen zum Teil später korrigiert hat (vgl. S. 361, Anm. 1), berührt uns in keiner Weise, da seine Korrektur die Stellungnahme zur Frage des reinen Ich betrifft, welch letztere hier nicht in unseren Interessenkreis fällt.

Immerhin sind wir mit den bisherigen Ausführungen noch ganz am Anfang der Lehre Husserls. Ohne viel weitergehen zu wollen, weil dies für unsere psychologischen Interessen nicht nötig ist, wollen wir doch den Anschluß an den Fortgang seiner Lehre gewinnen. Dieser knüpft insbesondere an die Analyse des Begriffes intentionaler Inhalt an. Erinnern wir uns, daß dieser Begriff von Anfang an gegenüberstand dem Begriff des deskriptiven, reellen oder phänomenologischen Inhalts. Unter letzterem verstand Husserl den Gesamtinbegriff der einen Akt reell aufbauenden Teilerlebnisse. „Solche Teile aufzuzeigen und zu beschreiben, ist die Aufgabe der in erfahrungswissenschaftlicher Einstellung sich vollziehenden rein deskriptiven psychologischen Analyse. Diese geht ja auch sonst und überhaupt darauf aus, die innerlich erfahrenen Erlebnisse an und für sich, so wie sie in der Erfahrung reell gegeben sind, zu zergliedern, und zwar ohne Rücksicht auf genetische Zusammenhänge, aber auch ohne Rücksicht auf das, was sie außer sich selbst bedeuten, und wofür sie gelten mögen" (S. 392f.). „Natürlich wissen wir von den reellen Inhalten der Akte nur durch solche deskriptive Analyse" (ebd.) und nicht durch „innere Wahrnehmung", wie das Zauberwort Brentanos hieß. Die deskriptive Analyse geht auf die Unterscheidung „von Teilen und Seiten" an den intentionalen Erlebnissen aus, und diese Teile und Seiten sind es, die man wie überall, so auch hier als Inhalte im reellen Sinne bezeichnet.

Im Gegensatz hierzu bedeutet der Ausdruck intentionaler Inhalt, „daß nun die Eigenheit der intentionalen Erlebnisse (oder Akte) als solcher in Frage kommen soll" (S. 399). Unter dem phänomenologischen Titel intentionaler Inhalt bieten sich aber verschiedene Begriffe dar, welche in der spezifischen Natur der Akte gründen. Es sind dies zunächst die Begriffe: intentionaler Gegenstand des Aktes, seine intentionale Materie (im Gegensatz zu seiner intentionalen Qualität) und intentionales Wesen des Aktes (S. 399). Hiermit eröffnet sich ein weites Feld neuer Analysen, an das den Anschluß gefunden zu haben uns hier aber genügen möge.

e) Schlußbemerkungen.

War bei Brentano der Begriff des inneren Bewußtseins noch mit dem der inneren Wahrnehmung identisch und bedeutete hier also bewußt soviel wie wahrgenommen, so wies doch die Unterscheidung zwischen „innerlich wahrgenommen" und „beobachtet" darauf hin, daß es sich beim inneren Bewußtsein um ein anderes „Bewußtsein" handeln muß als bei der „bewußten inneren Wahrnehmung" des heutigen Sprachgebrauches. Brentano hob jenes Bewußtsein ja auch als inneres, in den psychischen Phänomenen oder Akten mitbeschlossenes, sie begleitendes Bewußtsein, von dem intentionalen Bewußtsein, der Apperzeption, wie man ganz allgemein sagen kann, ab. Das innere Bewußtsein ist eben dasjenige, worin wir leben, welches nicht in uns ist, sondern in welchem wir sind; es ist unser psychisches Leben, unser Ich selbst. Hier hat nun Husserl terminologisch und sachlich klärend eingegriffen. Er hat, wie erwähnt, den Begriff des inneren Bewußtseins im Sinne einer inneren Wahrnehmung fallen lassen, ihn jedoch beibehalten im Sinne des Bewußtseins- oder Erlebnisstroms, des „gesamten reellen phänomenologischen Bestandes des empirischen Ich", kurz des phänomenologischen Ich. Natürlich handelt es sich hierbei nicht nur um neue Namen, sondern mit jeder neuen Bezeichnung ist auch eine begriffliche Vertiefung zu beobachten, worauf jetzt nicht mehr eingegangen zu werden braucht. Aus der evidenten Wahrnehmung nun, die bei Brentano zum Begriff des inneren Bewußtseins gehörte, entwickelt sich bei Husserl das „evidente Erschauen" im Sinne der „adäquaten Wahrnehmung" und schließlich die „reine Wesensschau", die Intuition. Sie erhält jedoch als Setzung, Beobachtung und Deskription jetzt auch ein intentionales Moment; jedoch hält sie sich immer mehr von jeder Daseinssetzung im Sinne der Naturwirklichkeit fern, sich „rein" in das angeschaute Phänomen vertiefend, woher eben der Ausdruck „reine Phänomenologie" stammt. Dadurch war der Psychologie, die immer gern vom gegebenen Phänomen zu seinen Entstehungsbedingungen sich abwandte, ein unschätzbarer Dienst geleistet, völlig im Sinne und auf der Bahn Brentanos. Wenn Husserl sich in der Folge immer entscheidender von der Psychologie abwandte, behauptend, mit reiner Phänomenologie metaphysische Wesenserkenntnis zu treiben, so ist es nicht unseres Amtes, hierüber zu urteilen.

Das Wesentliche an der Brentano-Husserlschen Lehre bleibt für die Psychologie das, daß hier ein Begriff des Bewußtseins in den Mittelpunkt gerückt wird, der sich nicht mit demjenigen der „bewußten inneren Wahrnehmung", der ausdrücklichen apperzeptiven Setzung oder „Beobachtung" deckt. In der praktisch-empirischen Psychologie und Psychopathologie steht dieser letztere Bewußtseinsbegriff bekanntlich im Zentrum. Er wird als der kleinere, hellbeleuchtete „Kreis" aufgefaßt, von dem aus man auf den größeren Kreis, auf „das Unbewußte" oder die unbewußten seelischen Vorkommnisse, mit mehr oder weniger Recht empirisch und induktiv schließen zu dürfen glaubt. Es ist jedoch bekannt, daß die Berechtigung zu einem solchen Schluß überhaupt auch heute noch von manchen bestritten wird. Bei Brentano und noch deutlicher bei Husserl machen wir uns von dieser Streitfrage frei. Hier wird nicht von empirischen Vorkommnissen ausgegangen, die uns jenen Schluß auf Treu und

Glauben mehr oder weniger nahelegen; sondern rein begrifflich, aus dem Wesen des Psychischen heraus, wird jener umfassendere Bewußtseinsbegriff als der grundlegende, wenn man so sagen darf: systembildende für die Psychologie aufgezeigt. Dieses Aufzeigen, dieser begriffliche Nachweis ist aber auch etwas ganz anderes als das auf einer naturwissenschaftlichen Konstruktion beruhende Postulat „des Unbewußten" von Lipps. Auch mit der Frage des empirischen „Bewußtwerdens der Seele", um Bleulers Ausdruck zu gebrauchen, hat die „neue" Lehre zunächst nichts zu tun; das ersehen wir auch daraus, daß bei Brentano alle seelischen Vorgänge als bewußt bezeichnet werden und der Ausdruck „unbewußtes Bewußtsein" abgelehnt wird, während Husserl durchaus zugibt, daß nicht jedes psychische Vorkommnis von Bewußtsein begleitet ist. Trotz dieses Gegensatzes aber bleibt der Begriff des realen einheitlichen Bewußtseinsstroms, des phänomenologischen Ich in seiner Reinheit und zentralen Stellung bewahrt! Wir wissen jetzt aus begrifflichen Gründen, aus dem Zwang logischer, aber auf exaktester begrifflicher Analyse des Untersuchungsobjekts beruhenden Tatsachen heraus, daß wir uns in der Psychologie nicht nur freimachen dürfen von der ausschließlichen Herrschaft des engeren Bewußtseinsbegriffs (Bewußtsein = inneres Gewahrwerden), sondern daß wir uns davon freimachen müssen. Hiermit ist aber nur methodologisch das Recht und die Pflicht zu diesem Vorgehen überhaupt aufgezeigt, während die einzelnen empirischen Feststellungen und Deutungen davon ganz unberührt bleiben.

Daß Husserl den physischen Phänomenen Brentanos die Rolle von „darstellenden Inhalten" für die gegenständliche Auffassung oder Deutung durch seelische Akte zuweist, ihre innige Verwobenheit mit den Akten aufzeigt und sie als Erlebnisse schlechthin in das phänomenologische Ich aufnimmt, bedeutet eine Annäherung an die empirische Psychologie und eine Förderung derselben. Während aber durch die scharfe Trennung Brentanos begrifflich klare Verhältnisse geschaffen waren, nämlich eine völlige begriffliche Disparatheit, tauchen durch den Schritt Husserls neue begriffliche Schwierigkeiten auf. Die Frage, wie der Begriff der Empfindung zu dem des Akts sich verhalte, verschwindet jetzt nicht mehr von der Tagesordnung, weder bei Husserl selbst, wo der Gegensatz zwischen den stofflichen oder hyletischen und den aktmäßigen oder noëtischen „Bestandteilen" oder „Schichten" der Erlebnisse immer schärfer herausgearbeitet wird (vgl. z. B. Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw. §§ 85 und 97), noch auch bei anderen Autoren, insbesondere bei Natorp (vgl. Abschnitt VI dieses Kapitels). Für Husserl ergab sich aus der Wiedervereinigung der Empfindungen und Akte in dem Begriff des Erlebnisses dann die Notwendigkeit, einen dritten Bewußtseinsbegriff aufzustellen neben dem phänomenologischen Ich, das alle Erlebnisse umfaßt, und neben dem innerlich gewahr gewordenen Ich, das nur die „bewußten" seelischen Vorgänge im Sinne der praktisch-empirischen Psychologie umfaßt, nämlich den Begriff des intentionalen oder Aktbewußtseins, dem er weitaus das größte Interesse schenkt.

Ebenso wie das Verhältnis zwischen Empfindung und Akt von Husserl näher beleuchtet wird als von Brentano, so auch dasjenige zwischen (intentionalem) Gegenstand oder Ding und Empfindung, mit einem anderen Ausdruck: zwischen „Inhalt und Gegenstand" des Bewußtseins. Die Meisterhand Husserls verrät sich nirgends deutlicher

als auf diesen beiden Gebieten. Besonders wichtig wird die letztere Unterscheidung da, wo sie auf das empirische Ich selbst als Gegenstand angewandt wird, wo also nachgewiesen wird, daß das empirische Ich so gut ein intentionaler Gegenstand oder ein „Ding" ist, sowohl das eigene als das fremde, wie jeder andere Gegenstand. Damit haben wir den Anschluß an die empirische Psychologie erst recht gewonnen. Pfänder, in seiner Psychologie der Gesinnungen, Haas, in seiner Psychischen Dingwelt, haben diesen Weg mit methodischem Bewußtsein weiter verfolgt.

Die große Bedeutung, welche die Lehre Brentanos und Husserls gerade im Hinblick auf das empirische Ich, auf die empirisch-psychologische Person besitzt, rechtfertigt eine Zusammenfassung der begrifflichen Aspekte, welche das Ich durch diese Lehre gewonnen hat. Wir unterscheiden jetzt also

1. das phänomenologische Ich, den einheitlichen Bewußtseins- oder Erlebnisstrom, welcher das empirische Ich konstituiert. Es ist das Subjekt der durée vécue, das gelebte Ich, das niemals Objekt werden, niemals als solches objektiviert werden kann;

2. das Ich der jeweiligen, von Moment zu Moment wechselnden inneren Wahrnehmung, das jeweilig angeschaute, bald diesen bald jenen Aspekt bietende Ich, m. a. W. die jeweilige, in der inneren Wahrnehmung gerade zugängliche Ichseite oder Ichfassade. (Diesem Ich entspricht auf physischem Gebiete nicht etwa „das Haus", die „Schachtel", d. h. nicht der Gegenstand, sondern eine Fassade des Hauses, der Schachtel, eben der jeweilige Wahrnehmungsinhalt, in welchem der Gegenstand sich uns präsentiert;)

3. das intentionale Ich, den Ich-Gegenstand, das Ich-Ding, das ganze, nur in intentionaler, d. h. vermeintlicher Setzung „existierende" Ich (ihm entspricht der Gegenstand Haus, Schachtel, usw.). Mit ihm hat es die empirische Psychologie der Person, hat es die sogenannte „verstehende" Psychologie, die Psychoanalyse, die praktische Psychologie zu tun.

V. Lipps und seine Lehre von den Bewußtseinserlebnissen.

a) Allgemeines.

Als eines der Hauptergebnisse der Brentano-Husserlschen Lehre betrachten wir die Einsicht, daß die Gegenstände, die uns „bewußt" werden oder die unser Bewußtsein „erfüllen", „nicht im Bewußtsein als wie in einer Schachtel einfach da sind, so daß man sie darin bloß vorfinden und nach ihnen greifen könnte; sondern daß sie sich in verschiedenen Formen gegenständlicher Intention als das, was sie uns sind und gelten, allererst konstituieren" (Husserl[57] S. 165). Durch diese Einsicht erhält die Psychologie ein ganz neues Gepräge, und zwar das Gepräge einer vorwiegend subjektivierenden Wissenschaft, deren Ausgangspunkt zwar Erfahrung und Objektsetzung, deren Ziel aber Auflösung der Objekte in ihre „subjektiven" konkreten Erlebnisgrundlagen ist. Außer James und Bergson hat sich zu dieser Einsicht vor allem auch Lipps im Laufe seiner wissenschaftlichen Entwicklung durchgerungen. Freilich vermag er sie nicht so „rein" darzustellen wie Husserl, da er von seiner wissenschaftlichen Vergangenheit (man denke an die „Grundtatsachen des Seelenlebens") nicht völlig loszukommen vermag; hingegen finden wir bei ihm doch sehr glückliche Wendungen und auch neue Schlag

lichter, die es angezeigt erscheinen lassen, auch seine Fassung der Aktpsychologie noch kurz vorzuführen. Dies mag zugleich zur Wiederholung des bisher Geschilderten dienen.

Wir erinnern uns zunächst wieder des Funktionsbegriffs Stumpfs. Seine Funktionen waren analog den physiologischen Funktionen (z. B. der Herzkontraktion) gedacht, sie „vollzogen sich" oder liefen einfach ab wie jene. Von einer Gründung der Psychologie auf das „Ichbewußtsein" wollte Stumpf nichts wissen. Zugleich konnten die Funktionen innerlich wahrgenommen oder unmittelbar erfaßt werden, und zwar wiederum durch Funktionen. Das war alles. Daß sie den Erlebnis- oder Bewußtseinszusammenhang irgendwie konstituierten, und wie sie ihn im einzelnen konstituierten oder komponierten, davon war nicht die Rede. Sie waren einfach da und setzten in ihrer Ganzheit und Fülle den „seelischen Organismus" zusammen, etwa wie die physiologischen Funktionen den tierischen Organismus. Zugleich waren die Funktionen aufs schärfste getrennt von den Erscheinungen, mit denen sie „kein Prädikat gemeinsam" hatten.

Brentanos psychische Phänomene hingegen sind echte Akte, die nicht einfach ablaufen, sondern durch das psychische Individuum, die Person, vollzogen werden. Sie sind „in innerem Bewußtsein" wahrnehmbar, d. h. nicht durch neue Akte, die sie zur gegenständlichen Setzung machen, sondern unmittelbar durch das sie begleitende oder auf sie bezügliche Bewußtsein. Es handelt sich dabei durchweg um adäquate Wahrnehmung. Die psychischen Phänomene Brentanos haben nun aber auch „konstitutive Bedeutung", d. h. sie bauen das Bewußtsein auf, sie konstituieren aus Teilphänomenen, die wieder verschiedene unterscheidbare Seiten aufweisen, das einheitliche Phänomen der momentanen Bewußtseinsaktualität, woraus dann wieder der Bewußtseinsstrom ableitbar ist. Aufs schärfste geschieden von den psychischen Phänomenen sind die physischen; wie bei Stumpf existiert begrifflich keine Gemeinschaft zwischen ihnen.

Bei Husserl hinwiederum werden die Akte zwar von empirischen Personen vollzogen, sie sind aber in reiner Wesensallgemeinheit intuitiv erfaßbar. Die letztere Wendung ist das Neue gegenüber Brentano. Jedenfalls werden hier Akte nicht „im inneren Bewußtsein" unmittelbar wahrgenommen, sondern sie werden „in deskriptiver Analyse" erfaßt, in reiner Wesensschau oder Intuition, die etwas von der Selbstwahrnehmung oder inneren Wahrnehmung durchaus verschiedenes ist. Hier insbesondere wird der konstitutive Charakter der Akterlebnisse, werden die sie reell komponierenden „Inhalte" analysiert, und hier erst kommt es zu einer ausgebildeten Phänomenologie des Bewußtseins, zu einem wissenschaftlichen „Aufbau" desselben. Auch Husserl trennt Brentanos physische und psychische Phänomene begrifflich aufs schärfste; indem er aber die physischen Phänomene, d. h. die Empfindungsinhalte, wieder in den weiteren Kreis der seelischen Erlebnisse einbezieht, rückt er sie realiter den psychischen Phänomenen oder Akten wieder näher. Der Aufbau des Akts aus seinen „Elementen" und den „die Intention ermöglichenden Anhaltspunkten" oder den „als Fundamente der Auffassung fungierenden" (Empfindungs-)Inhalten ist hier ein einheitlicherer und durchsichtigerer als bei Brentano. Brentano und Husserl ist es dann gemeinsam, in grundlegender Weise neben diesem Aufbau des Aktbewußt-

seins den Aufbau der intentionalen oder gegenständlichen („äußeren" und „inneren") Welt gezeigt zu haben.

Auch Lipps geht aus vom Begriff des Bewußtseins, an welchem er eine deskriptiv-phänomenologische und eine intentionale Seite unterscheidet; jedoch gebraucht er selbst diese Ausdrücke nicht. „Die Psychologie ist die Lehre vom Bewußtsein und den Bewußtseinserlebnissen" (S. 1 der 3. Aufl. des Leitfadens der Psychologie, aus welchem wir stets zitieren werden). „Von dem Bewußtseinserlebnis ist wohl zu unterscheiden das darin Erlebte .... Zugleich sind doch beide notwendig zusammen" (S. 2). Hier haben wir die Unterscheidung zwischen dem Erlebnis als intentionalem Erlebnis, psychischem Akt oder psychischem Phänomen und dem Erlebten als Erscheinung, Empfindungsinhalt, „Bild" oder physischem Phänomen. Wenn ich von meiner Empfindung oder meinem Empfinden des Rot, Süß usw. rede, so ist unter Empfindung zunächst verstanden „das ideelle, von mir unmittelbar erlebbare Vorkommnis in mir, das ich auch bezeichnen kann als das Haben eines Empfindungsinhaltes, eines sinnlichen Eindruckes, eines durch die Sinne vermittelten Bildes, etwa von Rot, Süß usw." (S. 2).

Auch bei Husserl fanden wir die Redeweise vom Haben (von Erlebnissen), und zwar war ihm dieses Haben gerade ein Beispiel für das Erleben im phänomenologischen Sinne (vgl. p. 153). Nur macht er gerade bei der Empfindung den Unterschied zwischen dem Haben einer Empfindung und dem gehabten Empfindungsinhalt nicht, da er keine eigenen Empfindungsakte anerkennt; sondern was zu dem Empfindungsinhalt des Rot, Süß usw. „hinzukommt" und ihn in den Bewußtseinszusammenhang einordnet, das sind Wahrnehmungsakte oder irgendwelche andere Akte apperzipierender Auffassung. (Vgl. [57] S. 507). Doch handelt es sich hier nur um Unterschiede von sekundärer Bedeutnng.

Von dem Haben eines Empfindungsinhaltes, dem Bewußtseinserlebnis also, ist, wie gesagt, zu unterscheiden das darin Erlebte oder „der gehabte Empfindungsinhalt, der Eindruck, das Bild selbst" (S. 2). Und von dem Haben eines Empfindungsinhaltes und dem Empfindungsinhalt selbst ist wiederum als drittes zu unterscheiden das Ich, das den Empfindungsinhalt hat. Wir erinnern uns hier der Natorpschen Analyse des Bewußtseinsbegriffes, an welchem begrifflich auseinanderzuhalten war 1. das Etwas, das einem bewußt ist; 2. das, welchem etwas oder das sich dessen bewußt ist; 3. die Beziehung zwischen beiden: daß irgendetwas irgendwem bewußt ist. Und zwar nannte Natorp das erste den Inhalt, das zweite das Ich, das dritte die Bewußtheit. Lipps ersetzt hier den Ausdruck bewußt wie Husserl durch erlebt, und er bezeichnet demnach 1. das Etwas, das einem bewußt ist, den (Empfindungs-)Inhalt als Erlebtes; 2. das, welchem etwas oder das sich dessen bewußt ist, als das erlebende Ich; 3. daß irgendetwas irgendwem bewußt ist als ein Erleben oder ein Erlebnis; dieses Erleben wiederum ist nichts anderes als das Haben eines Empfindungsinhaltes, als jenes „ideelle" unmittelbar erlebbare Vorkommnis in mir.

Nun kommt aber noch ein wichtiger Zusatz hinzu! Das Ich erlebt nicht nur, sondern es wird selbst auch wieder unmittelbar erlebt. Lipps drückt dies so aus: „Doch wird das Erleben oder Erlebnis selbst wiederum von mir erlebt. Und in diesem Erleben nun erlebe ich mich als den Erlebenden" (S. 3). Das Ich, das den Empfindungsinhalt hat oder erlebt

und „dabei" sich als den Erlebenden miterlebt, ist das „primäre oder unmittelbar erlebte Ich" oder auch das „Bewußtseinsich" (S. 3). Von ihm sind streng zu unterscheiden die sekundären Iche, die wir als in bestimmter Weise uns „zugehörig" oder von uns „abhängig" (als unsere unmittelbar erlebte „Macht-Sphäre") erleben, „mein" Körper z. B., „meine" Kleidung (wo wir dann auch sagen: ich bin schmutzig usw.) oder „mein" Besitztum; ferner sind von dem primären Ich zu unterscheiden die zu ihm als Substrat hinzugedachten Iche, z. B. „meine" Seele oder „mein" Gehirn. „‚Meine' Seele ist die an sich unbekannte reale Voraussetzung für das Dasein meiner Bewußtseinserlebnisse", die wir „lediglich bildlich auch ‚Substrat' oder ‚Träger' nennen; als wäre die Seele ein räumlich ‚unter' dem individuellen Ich und seinen Erlebnissen liegendes oder sie tragendes Ding" (S. 4). Und wo ich etwa sage, „ich habe ein gutes Gedächtnis", da ist keineswegs mit diesem Ich das primäre Ich gemeint, das in dem guten Gedächtnis eine Eigentümlichkeit oder Zuständlichkeit seiner selbst miterlebt, wie etwa, wenn wir uns in unserer Trauer oder Zuversicht unmittelbar miterleben, sondern gemeint ist mit jenem Satz dies, „daß in jenem ‚Substrat', meiner Seele, eine Beschaffenheit sich finde, die in sich selbst von mir gar nicht erlebt werden kann, eine Beschaffenheit, die vielmehr von mir nur um gewisser Bewußtseinserlebnisse willen, oder als ihr ‚Erklärungsgrund' angenommen wird: Ich erlebe es etwa, daß ich mich eines Bewußtseinserlebnisses, das sehr weit vergangenen Zeiten angehört, mit voller Sicherheit erinnere. Und nun schreibe ich mir, d. h. jener Seele, ein gutes Gedächtnis zu. Dabei ist das gute Gedächtnis doch nichts, als eine an sich unerkennbare Beschaffenheit jenes Substrates, ‚meine Seele' genannt, nämlich diejenige, welche dies Bewußtseinserlebnis zu ihrer Folge hat" (S. 5).

Und wie gesagt, auch wo ich mein Gehirn mit „mir" identifiziere, indem ich etwa sage, „mein Gehirn denkt", auch da denke ich zu jenem primären Ich, das allein „den Denkakt vollbringt", ein sekundäres Ich hinzu. „‚Mein' Gehirn ist ein Zusammenhang von physischen Erscheinungen, deren ‚An sich' vielleicht mit meiner Seele identisch ist, welches ‚An sich' mir aber ebenso unbekannt ist wie meine ‚Seele'" (S. 4). Und wie das primäre Ich von all diesen sekundären oder hinzugedachten Ichen verschieden ist, so ist auch jenes unmittelbar erlebte Empfinden, jene unmittelbar erlebte Zugehörigkeit der Empfindungsinhalte zum Ich, jenes Haben von Eindrücken oder sinnlich vermittelten Bildern usw. (also das Erleben im phänomenologischen Sinne Husserls) etwas ganz anderes, als der „vom Psychologen in jene ‚Seele' hineingedachte Prozeß, oder auch der vom Physiologen statuierte oder postulierte Gehirnprozeß, durch welchen es geschieht oder geschehen mag, daß dies Bewußtseinserlebnis, das ‚Haben' eines Empfindungsinhaltes, in meinem Bewußtsein vorkommt; sondern es ist lediglich dies Erlebnis selbst" (S. 5).

Klarer und einfacher kann man den Unterschied zwischen „seelischem Vorgang", physiologischem Gehirnprozeß und Erleben im phänomenologischen Sinne nicht ausdrücken. Wie weit entfernt von einer klaren Einsicht dieser Unterscheidungen sind wir aber heute noch, zumal in der Psychiatrie, trotz Jaspers und seiner sich immer mehr regenden Nachfolger!

Das primäre, unmittelbar erlebte Ich oder das Bewußtseinsich

schlechthin (Husserls erster phänomenologischer Bewußtseins- oder Ichbegriff) läßt sich nicht definieren, beschreiben oder auf etwas anderes zurückführen; „auch ist es nur eine Tautologie, wenn ich sage, daß ich in allen Bewußtseinserlebnissen mich erlebe; denn Bewußtseinserlebnisse heißt eben: Erlebnisse eines Ich, Zugehörigkeit zu einem Bewußtsein ist Zugehörigkeit zu, oder Vorkommen in einem Ich; der eigentliche Sinn des Wortes ‚Bewußtsein' ist — Ich" (S. 5 f.).

Ist dieses Ich als absolut Erstes und Letztes nun auch nicht beschreibbar, so ist es doch erlebbar. Jeder erlebt es „in sich". „Und indem er es erlebt, hat, und ist er es. Das Dasein des Ich besteht in seinem sich Erleben. Dem Ich eignet diese ideelle oder geistige Existenz. Zugleich ist diese geistige die einzige absolut gewisse Existenz" (S. 6). Dieses Ich nun kann seinen Blick auch auf sich selbst richten, es kann sich selbst „Gegenstand" sein, kann sich erfassen und erkennen. Dieses gegenständliche Ich wäre das intentionale, empirische Ich Husserls, das ja nicht mit jenen „hinzugedachten" Ichen (Gehirn oder Seele) zu verwechseln ist!

Das primäre Ich oder Bewußtseinsich ist dann noch gekennzeichnet als „einheitlicher Mittelpunkt des individuellen Bewußtseinslebens", insofern „das eine und selbige Ich in allen Bewußtseinserlebnissen unmittelbar miterlebt wird. In seinem Dasein und Miterlebtsein in jedem Bewußtseinserlebnisse und seiner Identität besteht die ‚Einheit des individuellen Bewußtseins'" (S. 6).

Und wieder finden wir hier, wie bei Brentano und Husserl, wenn auch schematischer und ohne den psychologischen „Anschauungsgehalt", den besonders Brentano gibt, die Ableitung des Ich als Bewußtseinsstrom (hier Linie) aus dem aktuellen Bewußtseinsmoment (hier Punkt), wobei besonders zu beachten ist die Unterscheidung zwischen unmittelbar erlebter und erkannter Identität. „Das Ich", sagt Lipps, „ist aber mit sich identisch in einem doppelten Sinne. Einmal, es ist in jedem Momente nur ein einziges, ein einziger unsagbarer Punkt. Ich erlebe mich in keinem Momente zweimal oder doppelt. Dieser Punkt aber dehnt sich in der Folge der Momente meines Daseins zur Linie. Und nun ist innerhalb dieser Linie wiederum jeder Punkt mit jedem anderen, und mit dem Endpunkt, dem jetzt erlebten Ich, identisch: Ich weiß ‚mich', der ich gestern bekümmert war, als eben denjenigen, der jetzt sich freut und vielleicht jenen Kummer gar nicht mehr versteht. Diese Identität ist, als unmittelbar erlebte, von jeder erkannten Identität zu unterscheiden. Im übrigen ist sie, als bloße numerische Identität, mit beliebiger qualitativer Ungleichheit wohl verträglich. In der Tat gleiche ich mir in keinen zwei Momenten meines Daseins" (S. 6).

Die Tatsache, daß wir uns unseren Erlebnissen gegenüber in einem doppelten Sinne verhalten können, nämlich als unmittelbar sie erlebende oder, wie Husserl sagen würde, als in ihrem Vollzuge aufgehende, und dann wieder als nur von ihnen wissende oder sie „meinende", ohne sie auch nur zu „verstehen", diese Tatsache ist in der Psychologie und insbesondere in der Psychopathologie noch viel zu wenig wissenschaftlich verarbeitet[1]). Und doch muß eine begriffliche Analyse gerade der psychopathologischen Hauptbegriffe, wie Verdrängung, Ressentiment, über-

[1]) Als grundlegend anerkannt finden wir sie z. B. in den Arbeiten von Scheler, Pfänder, Haas.

haupt der ganzen Frage nach der „Echtheit" unserer Erlebnisse, von diesem doppelten Verhalten des Ich zu seinen Erlebnissen ausgehen.

Auch Lipps unterscheidet nun „Gattungen von Bewußtseinserlebnissen", zunächst die Gattungen der objektiven und der subjektiven Erlebnisse. Zu den ersteren rechnet er die Empfindungsinhalte und diejenigen Vorstellungsinhalte, welche Bilder von Gegenständen der Außenwelt, aber nicht diejenigen, welche Bilder von mir selbst sind (S. 21). Der Empfindungsinhalt, der sinnliche Eindruck oder das sinnliche „Bild" „ist jedesmal ein konstituierender Faktor oder ein Bestandteil in dem Bilde der von mir verschiedenen und als von mir verschieden unmittelbar erkannten sogenannten ‚Außenwelt'", zu der auch mein Körper gehört (S. 7). Indem ich aber bei jeder Empfindung, bei jedem Haben eines Empfindungsinhaltes zugleich mich als empfindend erlebe, vollzieht sich in mir ein subjektives Bewußtseinserlebnis, d. h. es findet „in jedem objektiven notwendig ein subjektives Bewußtseinserlebnis in mir statt" (S. 20). Dies ist nur die uns wohlbekannte Konstatierung der völligen Untrennbarkeit (und nur begrifflichen Scheidung) von Erscheinung und Funktion, von physischem und psychischem Phänomen, von Empfindungsinhalt und Akt.

Neben die Auseinanderhaltung der beiden Gattungen der objektiven und der subjektiven Bewußtseinserlebnisse tritt bei Lipps noch eine zweite Scheidung der Erlebnisse; Erlebnisse sind erstens bloße „Widerfahrnisse" des empfindenden und wahrnehmenden Ich oder Bewußtseins, die ihm ohne sein Zutun zuteil werden, denen gegenüber er empfangend oder rezeptiv ist; zweitens aber sind sie Akte oder Äußerungen eines Tuns. Zu den ersteren gehören die Empfindungsinhalte und diejenigen „Vorstellungsbilder", in denen ich nur „empfangend bin", zu den letzteren diejenigen, in denen ich „hervorbringend bin" oder etwas tue, die Phantasiebilder also, die Akte des Denkens, des Zielens und Strebens (S. 21f.).

Obwohl nun Akt das genannt wird, wobei ich etwas tue, soll der Akt doch wieder wohl unterschieden werden von der „Tätigkeit". „Diese ist eine Bewegung. Sie hat also ‚linearen' Charakter. Der Akt dagegen ist im Vergleiche damit ein Punkt, sei es ein für sich stehender, also leerer oder nackter Punkt, sei es der Anfangs- oder Endpunkt einer Bewegung. Das Insdaseintreten der Phantasiebilder etwa ist der Abschluß der vorangehenden kombinierenden, oder empfangene Elemente neu vereinheitlichenden, Phantasietätigkeit. Die ‚Akte' des Denkens von Gegenständen sind Schlußpunkte der ‚Auffassungstätigkeit', sozusagen das Einschnappen nach dieser Bewegung, und sind zugleich der Anfangspunkt der ‚apperzeptiven' Tätigkeit" (S. 22).

Auch das Zielen oder Streben steht nun zur „Tätigkeit" in besonderer Beziehung. „Das Streben wird zur Tätigkeit, wenn es dazu der Natur der Sache nach werden kann. Darum sind doch das bloße oder nackte Streben und die Tätigkeit wohl zu unterscheiden. Unter dem Streben verstehen wir ja, ich wiederhole, jedes Zielen. Im Gegensatz dazu ist die Tätigkeit das Losgehen auf das Ziel, die Annäherung an dasselbe, die strebende Fortbewegung.

Wir kennen denn auch recht wohl ein Streben ohne Tätigkeit. Beim ‚Wünschen' etwa, zu dessen Erfüllung ich nichts ‚tun' kann, bleibt das Streben sozusagen in sich stecken. Das Wünschen ist ein ‚nacktes' Streben.

Aber wie gesagt, wo das Streben seiner Natur nach in Tätigkeit übergehen kann, da geschieht dies. Der Akt des Strebens oder das Streben, das an sich, solange es nicht zur Tätigkeit geworden ist, ein bloßer Akt ist, entläßt dann die Linie, d. h. die innere strebende Bewegung, kurz die Tätigkeit, aus sich, oder dehnt sich dazu aus sich heraus. Umgekehrt ist alle Tätigkeit ein solcher zur Linie gedehnter Akt des Strebens" usw. (S. 23).

Wir erkennen hier den stark konstruktiven Zug des Lippsschen Denkens und die große Divergenz zwischen seinem Aktbegriff und demjenigen Brentanos und Husserls. Die Analogie mit der Körperbewegung, so anschaulich sie ist, verdeckt doch das Wesentliche, das Intentionale, welches niemals Bewegung ist. Diese Analogie steht der streng begrifflichen Scheidung zwischen unerfüllten und erfüllten Intentionen direkt im Wege. Wir verstehen daher, wenn Husserl erklärt, „der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben" (vgl. p. 139f.). Viel ersprießlicher, als allgemeine Begriffe aufzustellen über die Tätigkeit des Geistes, ist es für die Psychologie, die Art und Weise der intentionalen Erlebnisse aus der Art und Weise der intentionalen Gegenständlichkeit heraus exakt abzuleiten und soviele Unterscheidungen eintreten zu lassen, als die Verschiedenheit jener Gegenständlichkeit es nur immer verlangt. Wir sehen demnach auch, daß es bei Lipps nicht zu einem Aufbau, einer Konstituierung des intentionalen Bewußtseins kommt wie in der Aktpsychologie Brentano-Husserls, sondern zu einer Konstruktion der geistigen „Bewegung".

So wenig uns diese Konstruktion hier nun interessiert, so sehr interessiert es uns doch, was Lipps als die Funktion dieser geistigen Bewegung oder Tätigkeit (oder als die Funktion des Bewußtseins) überhaupt ansieht. Er hat hierin seine Ansicht fortdauernd weiter entwickelt, bis sie sich dem Standpunkt Husserls, den wir unten noch einmal rekapitulieren werden, im wesentlichen annäherte. Schon die Titel der 1905 erschienenen Abhandlungen „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik" und „Bewußtsein und Gegenstände" weisen auf das uns jetzt beschäftigende Thema hin, das im Leitfaden der Psychologie dann wieder unter der Überschrift „Das Denken und die Gegenstände" (S. 8) abgehandelt wird.

b) Inhalt und Gegenstand.

Wir selbst wählen diejenige Überschrift, welche sich für unser Problem, das wir auch das Problem der Intentionalität oder des intentionalen Bewußtseins bezeichnen können, historisch am eindringlichsten geltend gemacht hat.

Denken wir zunächst an das oben (p. 145) zitierte Beispiel der Schachtel. Wir sehen immerfort die eine und selbe Schachtel, also den einen und selben Gegenstand, wie immer er gedreht und gewendet werden mag, und doch haben oder erleben wir mit jeder Drehung einen neuen Bewußtseinsinhalt, in der bisher gebräuchlichen Rede einen neuen Eindruck oder ein neues Bild. Dieser erlebte Inhalt ist ein ganz anderer, ob ich die Schachtel von oben oder von unten, von vorne oder von hinten, von links oder von rechts sehe, ob sie schräg oder gerade liegt, ob ich auf eine Ecke, Kante oder Fläche hinblicke usw. „Also sehr verschiedene Inhalte werden erlebt, und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen."

Dieses Problem nun wird von Lipps folgendermaßen dargestellt:

Er unterscheidet das Bild im Sinne des Habens eines bestimmt gearteten „sinnlichen" Bewußtseinsinhaltes von der Sache. „Sache" ist „der Gegenstand, der in dem Inhalte oder Bilde von mir mit dem geistigen Auge gesehen, durch ihn hindurch gesehen, oder aus ihm herausgesehen wird, den ich in ihm mit der geistigen Hand erfasse oder aus ihm herausnehme, den ich darin meine oder ‚denke' und denkend mir ‚gegenüberstelle'" (S. 8). Die Welt der Gegenstände ist meinem Bewußtsein transzendent, das heißt „ihrem Dasein nach wie hinsichtlich ihrer Beschaffenheit davon unabhängig". Gegenstand ist z. B. „das Haus, von dem ich urteile, daß es in dieser und jener Stadt stehe oder auch nicht stehe" oder das ich meine, wenn ich sage, daß ich so und so lange in ihm gewohnt habe; Gegenstand „ist die Zahl, die ich meine, wenn ich sage, daß sie zu andern Zahlen in bestimmter numerischer Relation stehe", ist z. B. die Million, „wenn ich sage, daß sie der tausendste Teil der Milliarde sei"; immer meine ich hier nicht das „Bild" des Hauses oder der Zahl, sondern diese „Gegenstände" selbst. (Gegenstand ist also keineswegs nur der Gegenstand im populären Sinn, sondern, wie wir auch sagen könnten, der Denkgegenstand oder der Gegenstand des Denkens.) Gegenstand, sagt Lipps, ist, „was ich denke, was ich ‚mit' meinen Worten und ‚in' meinen Bewußtseinsinhalten meine, womit ich geistig beschäftigt oder befaßt bin" usw. In deutlichem Gegensatz hierzu stehen die Bilder der Gegenstände, z. B. „das Bild des Hauses, das ich gewinne, wenn ich meine Augen öffne und auf das Haus hinsehe, oder das Erinnerungsbild, das ich gewinne, wenn ich des Hauses, das ich sah, mich erinnere, bzw. das Vorstellungsbild der Zahl, das ich habe oder haben mag, wenn ich die Zahl denke". „Jene Bilder des Hauses sind nicht in dieser oder jener Stadt, sondern in meinem Bewußtsein, oder sie sind meine ‚Bewußtseinsinhalte'" (S. 9). Infolge der Unabhängigkeit des Gegenstandes oder der Sache von dem „entsprechenden" Bild kann ich denselben Gegenstand nicht nur in verschiedenen sinnlichen Bildern meinen, sondern auch, wie bereits erwähnt, in verschiedenen Arten von Bildern, nämlich in einem Wahrnehmungsbild und in einem reproduktiven Vorstellungsbild, so verschieden auch die Art der reproduktiven Vorstellung von der Art der sinnlichen Wahrnehmung sein mag. Ferner kann ich auch in dem perspektivisch verschobenen Bild eines Hauses das Haus selbst, in dem alle Winkel rechte sind, meinen oder denken.

Der Welt der Bilder also steht gegenüber die Welt der Gegenstände. Diese aber ist eine, unberührt von der Vielheit, Verschiedenartigkeit und Wandelbarkeit der Bilder und der Denkakte, die in diesen Bildern vollzogen werden, und unberührt auch von der Vielheit der denkenden Iche. Dies ist der am meisten in die Augen springende Unterschied zwischen Inhalten und Gegenständen. Bei alledem, meint Lipps, sei doch die Welt der Gegenstände allen ihren Elementen nach aus den Elementen der Bilder, Inhalte oder Eindrücke „gewoben", nichts sei in der von uns gedachten Außenwelt, das nicht vorher in unseren sinnlichen Bildern von der Welt gewesen wäre. Er wiederholt somit den alten Satz: Nihil est in intellectu, quod nun fuerit in sensu (S. 10). Während sich aber „ursprünglich" die Welt der Gegenstände mit der Welt der Bilder ihrem ganzen Bestande nach decken soll, entfernen sich doch die Gegenstände von den Bildern „im Fortgang der Erkenntnis immer weiter und weiter

auch qualitativ". Und ihre Welt unterliegt als „eigene Welt" auch eigenen Gesetzen, nämlich eben den Gesetzen der gedachten Gegenstände. Ferner aber: „Da Gegenstände für uns da sind lediglich in den Akten des Denkens, so sind dieselben zugleich Gesetze des Denkens. Oder umgekehrt gesagt: Die Gesetze des Denkens sind, weil das Denken erst die Gegenstände für uns schafft, eben als solche zugleich Gesetze der Gegenstände" (S. 11). Diese Gesetze gebieten uns fortwährend ein Umdenken der in den Inhalten gedachten Gegenstände, und zwar schon im gewöhnlichen Leben, vor allem aber im wissenschaftlichen, insbesondere im mathematischen und naturwissenschaftlichen Denken, welch letzteres den Ton in Folgen von Luft-, die Farbe in Folgen von Ätherschwingungen umdenkt usw.

Die Beziehung nun zwischen Inhalt (oder „Bild") und Gegenstand nennt Lipps eine symbolische Beziehung oder Relation. „Der Inhalt ‚repräsentiert' den Gegenstand." Dabei sind Inhalt und Gegenstand lediglich als psychologische Begriffe gemeint, d. h. „gemeint ist damit einzig, was für mich Inhalt ist oder in mir als solcher funktioniert, also als bloßer Repräsentant eines Gegenstandes in meinem Bewußtsein dient und sofern es dies tut. Ebenso heißt ‚Gegenstand' an dieser Stelle, das was für mich Gegenstand ist, d. h. mir geistig gegenübersteht, von mir gemeint oder gedacht ist. Auch dies Wort meint nicht etwas, das in sich selbst oder ‚objektiv' bestimmt geartet wäre. Beide Begriffe sind, mit anderen Worten, nicht Begriffe von verschiedenen Gattungen des Seienden" (S. 12). Diese Feststellung ist wichtig; denn man soll nicht glauben, daß es sich hier um ein erkenntnistheoretisches Problem handelt, das den Psychologen nichts anginge; sondern mit einem eminent psychologischen Problem haben wir es hier zu tun.

Daß dann ferner das, „was jetzt in mir als bloßer Inhalt oder als bloßes Bild ‚von' etwas, d. h. als bloßer Repräsentant eines Gegenstandes dient, im nächsten Augenblick selbst Gegenstand ist, freilich kein physischer, sondern ein psychischer Gegenstand", das braucht an dieser Stelle unserer Darstellung nun nicht mehr besonders hervorgehoben und erklärt zu werden.

Das Fazit dieser ganzen Untersuchung aber drückt Lipps in folgenden eindrucksvollen Sätzen aus: „Indem das Bewußtsein Gegenstände — nicht in sich hat, sondern sich gegenübersetzt, greift es über das, was in ihm ist, und insofern über sich selbst, hinaus in eine ihm selbst transzendente Welt. Und dies ist seine eigentliche Funktion. Das Bewußtsein ist in seinem eigentlichsten Wesen dies ‚Springen über seinen Schatten'" (S. 12).

Diese Funktion des Bewußtseins ist aber, um dies gleich hinzuzufügen, keineswegs geworden, vor allem nicht durch irgend welches „nachträgliche Projizieren" (der Gegenstände aus dem Bewußtsein in die Außenwelt), sondern „so beschaffen ist eben das Bewußtsein. Und es ist dies von Hause aus" (S. 13).

Die Funktion des Bewußtseins ist also die, „sich Gegenstände gegenüberzusetzen". Erst wo Gegenstände für mich da sind, ist der Punkt, „wo das Bewußtsein anfängt, Geist zu sein". Das bloße „Haben der Bilder" hingegen ist noch nicht Geist, ist noch nicht „Sehen mit dem geistigen Auge", sondern „ein Sehen mit dem sinnlichen Auge" (im Gegensatz zu Husserl und Natorp, für welche, wie auch für uns, schon das bloße Haben oder Erleben der Inhalte Aktcharakter oder intentionalen

Charakter hat). Immerhin fallen das sinnliche und das geistige Auge zusammen in einem Ich. „Ich habe nicht nur, sondern ich bin das eine oder das andere Auge. Aber ich funktioniere eben, oder das Bewußtsein funktioniert, in dieser doppelten Weise" (S. 13).

„Nicht in jedem Inhalt oder Bild aber wird in jedem Augenblick ein Gegenstand tatsächlich gedacht" oder „aktuell" herausgedacht. In den Bewußtseinsinhalten sind die entsprechenden Gegenstände zunächst nur implizite enthalten oder nur potentiell gegeben; ich kann sie aber „explizieren", aus dem Inhalt oder Bild „heraussehen" oder mir „aktuell gegenüberstellen", und in diesem Heraussehen, Gegenüberstellen besteht eben, nach Lipps, die eigentliche Funktion des Bewußtseins, und nicht in dem bloßen Haben der Bilder. Das geistige Heraussehen der Gegenstände aus den Inhalten aber geschieht durch die Aufmerksamkeit, worunter Lipps zunächst das „ins Auge Fassen derselben" oder die Auffassungstätigkeit versteht, die wieder zu unterscheiden ist von der Apperzeption, „wodurch ich die aufgefaßten und gedachten, auf jene geistige Schwelle gerückten Gegenstände erfasse und mit ihnen operiere" (S. 14). Die erstere ist die „Voraussetzung" der letzteren, ist „die Leistung der Aufmerksamkeit auf einer niedrigeren Stufe" (S. 15). Die Aufmerksamkeit ist also (wie bei Husserl) keine „besondere", d. h. in eigenen Akten sich vollziehende geistige Tätigkeit bzw. Intentionsweise, sondern sie ist diese „stufenweise" sich aufbauende Tätigkeit selbst.

Soweit bis jetzt die Rede von „Bildern" war, waren darunter die „abbildenden" Bilder verstanden (vgl. das Wahrnehmungsbild des Hauses). Zu ihnen rechnet Lipps auch die bildlichen Analoga, z. B. den Fall, wo ich mir die Zeit unter dem Bilde einer räumlichen Linie vorstelle. Hierzu kommen nun noch die „bezeichnenden" Bilder, nämlich die Wortbilder und die mathematischen Symbole. Wenn ich z. B. von der Gerechtigkeit sage, sie sei bei diesem oder jenem Philosophen eine der Kardinaltugenden, so rede ich von der Gerechtigkeit selbst, ohne doch wahrscheinlich im Bewußtsein ein Bild von ihr und ebenso von den Kardinaltugenden zu haben außer meinen Wortbildern. Ebenso meine ich als Mathematiker, wenn ich über die gesetzmäßige Abhängigkeit von Größen urteile, die Größen selbst, nicht etwa ihre Symbole; „aber ich meine sie in den repräsentierenden Symbolen" (S. 15).

c) Die „innere Wahrnehmung".

Wir haben bereits gehört (p. 166), daß das, was jetzt als „Bild von etwas" oder als bloßer „Repräsentant eines Gegenstandes" dient, im nächsten Augenblick auch selbst Gegenstand werden kann, zwar kein physischer, sondern ein psychischer. Natürlich darf hier nicht etwa an Brentanos physisches und psychisches Phänomen gedacht werden! Physisches Phänomen Brentanos ist das bloß „gehabte" Bild von etwas, der sinnliche Eindruck oder Inhalt, psychisches Phänomen der Akt des Meinens, Abzielens, Sich-Richtens auf etwas, das „Sehen mit dem geistigen Auge", das „Heraussehen" des Gegenstandes aus dem Inhalt, das aktuell Gegenüberhaben usw. Physischer Gegenstand hingegen ist der in den verschiedenen Denkarten gedachte (intendierte) körperliche Gegenstand, das gedachte oder gemeinte eine Haus, psychischer Gegenstand der gedachte oder gemeinte, eigene oder fremde eine seelische Vorgang oder das eine eigene oder fremde Ich, das intentional gegenständliche Ich

Husserls. Lipps drückt diesen Unterschied auch so aus: „Das Bewußtsein... ist einmal das Bewußtsein von Gegenständen, die von mir verschieden sind, zum anderen ist es das Bewußtsein von mir. Ich oder das Subjekt kann einmal auf jene ‚objektiven' Gegenstände hinblicken oder sie erfassen. Ein andermal dagegen blickt das Subjekt auf sich selbst. Im letzteren Falle ist das Subjekt oder Ich mit seinen Bestimmtheiten sich selbst Gegenstand" (S. 16).

„Das Ich kann aber sich erfassen in doppelter Weise. Einmal in der Weise der Erinnerung". Ich „sehe" etwa meine vergangenen Gefühle oder Tätigkeiten, d. h. ich habe ein Erinnerungsbild und sehe „in ihm" mit dem geistigen Auge mich, wie ich früher war. Die Erinnerung (als bloßes Haben der Erinnerungsbilder) „ist insoweit ein Analogon der sinnlichen Wahrnehmung" (S. 16).

Andererseits aber vermag ich mich auch unmittelbar zu erfassen. Das Subjekt vermag „wie mit einem zweiten Auge" auf sich oder auf jenes auf Gegenstände gerichtete oder blickende Auge hinzublicken, „es vermag wie mit einer zweiten Hand die, irgendwelche Gegenstände fassende Hand wiederum zu fassen" (S. 17). Hier aber hat es keinen Sinn mehr, von einem Gegensatz von Bild oder Sache zu reden, als ob ich z. B. „von mir das Bild eines in seinem Selbstbewußtsein gehobenen Ich haben" könnte, „während ich ‚selbst' in Wahrheit innerlich niedergedrückt sei". Bild und Sache „fällt hier zusammen; das Haben eines Bildes von mir und das Erfassen meiner selbst, sowie ich in Wahrheit bin, ist eines" (S. 17). Insofern ist die innere Wahrnehmung auch von der äußeren verschieden. Diese erfaßt die Gegenstände in durch die Natur der Sinne bedingten Bildern und ist demnach ein Erfassen „ohne Wissen davon, was das Erfaßte in sich selbst sei. Die innere Wahrnehmung dagegen ist unmittelbares Erfassen. Und dies ist seinem Wesen nach lediglich solches Wissen" (S. 18).

Wir sehen also, daß für Lipps wie für Brentano und Lotze (p. 67) die innere Wahrnehmung ihrem Begriff nach identisch ist mit adäquater Wahrnehmung, entgegen der Ansicht Husserls, die auch wir uns zu eigen machen, da sie mit der empirischen Psychologie und gerade mit der Pathopsychologie am leichtesten in Einklang zu bringen ist.

Auch die Erinnerung an eine eigene frühere „Betätigungsweise" kann sich übrigens der unmittelbaren Erfassung meiner völlig annähern, dann nämlich, wenn ich durch Versenkung oder Michversetzung in mein früheres Erleben dieses in mein gegenwärtiges Erleben aufnehme, es von neuem erlebe oder wiederhole, worin sich in der Tat erst die Erinnerung vollendet und wozu jede Erinnerung wenigstens die Tendenz in sich trägt (S. 18).

Lipps läßt dann auch die Bezeichnung der inneren Wahrnehmung als innere Beobachtung oder Selbstbeobachtung gelten, im Gegensatz hier nun auch zu Brentano, der das unmittelbare Erfassen („in innerem Bewußtsein") scharf von der „Selbstbeobachtung in der Erinnerung" trennt und eine „eigentliche" Selbstbeobachtung nicht gelten läßt. Trotz aller Einwände gegen die Selbstbeobachtung kommt Lipps zu dem Schlusse, daß ich doch auf Vorkommnisse im Ich, „bzw. daß ich auf irgendwelches Stadium derselben, nachdem es einmal zustande gekommen oder unmittelbar ins Dasein getreten und damit zur fertigen Tatsache geworden ist, sozusagen innerlich den Finger lege, es damit festhalte und

es registriere. Auch die fertige innere Tatsache wird eben doch durch die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit nicht mehr aus der Welt geschafft, noch verändert, sondern sie kann dadurch nur in ihrem Wesen erleuchtet und dauernd vor mein inneres Auge gezaubert werden" (S. 20).

Es ist oft einleuchtend, was Lipps sagt; aber an begrifflicher Schärfe, an systematischer Durcharbeitung der psychologischen Grundbegriffe sind Brentano und Husserl, aber auch Natorp, ihm überlegen.

d) Vom Zusammenhang des Bewußtseinslebens.

Wie Dilthey weist Lipps auf das Hervorgehen oder Hervorgebrachtwerden der einzelnen Bewußtseinserlebnisse (oder Tätigkeiten) aus einander hin, und in diesem „Hervorgehen aus" oder „sich Ergeben aus" erblickt er mit Recht ein neues Bewußtseinserlebnis; denn es handelt sich hier nicht nur um ein bloßes zeitliches Folgen oder ineinander Übergehen von Tätigkeiten, sondern um „eine unmittelbar erlebte Beziehung[1]) zwischen Bewußtseinserlebnissen" oder um ein ebensolches Band zwischen ihnen. Dieses Band meinen wir, wenn wir sagen, „ich finde meine Tätigkeit oder finde mich in einer Tätigkeit ‚bestimmt' oder ‚bedingt' durch ein Erlebnis, fühle mich in einem Entschluß ‚abhängig' von gewissen Tatsachen oder von der Rücksicht auf dieselben, fühle mich veranlaßt, genötigt ‚durch' etwas. In diesem letzteren Falle ist das ‚Band' oder die Beziehung bezeichnet durch das Wort ‚durch'" (S. 40). Alle diese Ausdrücke gebrauchen wir zwar auch für die Vorgänge oder Dinge der Außenwelt, aber nur aus dem Grunde, weil wir die Dinge der Außenwelt beseelen oder vermenschlichen oder uns in sie „einfühlen"[2]). Dies tun wir mit Vorliebe da, wo die Dinge in kausalen Beziehungen stehen. Wir reden dann von kausalem „Bedingtsein" oder kausaler „Abhängigkeit", und doch schließen diese kausalen Beziehungen nichts von jenem „Icherlebnis" des Hervorgehens in sich, wie auch dieses selbst mit jenen nichts gemein hat. „Kausale Beziehungen gibt es nur für den Verstand. Sie sind von ihm erschlossen, und sie gehören der von uns unabhängigen Außenwelt an. Jenes Icherlebnis dagegen gehört dem unmittelbar erlebten Ich an. Und es hätte keinen Sinn dasselbe erschließen zu wollen, da sein Dasein eben in seinem Erlebtwerden besteht" (S. 42).

Die unmittelbar erlebten Beziehungen bezeichnen wir für gewöhnlich als Beziehungen der Motivation oder als Beziehung zwischen Motiven und Motivaten. Jener gegenüber steht dann „als damit völlig unvergleichlich" die Kausation. „Die kausalen Beziehungen stellen den Zusammenhang der erkannten dinglich realen Welt her; die Motivationsbeziehungen bezeichnen den unmittelbar erlebten Zusammenhang des Bewußtseinslebens" (S. 42).

Für die Motivation nun findet Lipps wieder eines seiner glücklichen Bilder oder Gleichnisse. Die geistige „Tätigkeit", der an sich ununterbrochene Fluß des Bewußtseinslebens ist keine stetig fortgleitende Linie wie etwa die Wellenlinie, sondern eine durch die „Akte" des Einsetzens und Absetzens wie durch Anfangs- und Endpunkte gegliederte[3]). „In dem ‚Hervorgehen' nun, von dem ich hier rede, oder der Motivation, schließen die so entstehenden Teiltätigkeiten oder Teilstrecken der Tätig-

[1]) Vgl. James' feelings of relation p. 63 u. p. 66.
[2]) Über den Begriff der Einfühlung vgl. das folgende Kapitel.
[3]) Vgl. James' Vergleich mit dem Vogelflug p. 62.

keit wiederum zu einem lebendigen Ganzen sich zusammen. Die Motivation bezeichnet sozusagen die lebendigen ‚Gelenke' zwischen den Teilen oder Absätzen der inneren Tätigkeit" (S. 42 f.).

Aus Vorstehendem ergibt sich, daß der erlebte und der kausale Zusammenhang strengstens voneinander zu scheiden sind. „Nur dies ist beiden gemeinsam, daß sie dieselbe zeitliche Ordnung einschließen [was mit Fug und Recht von Bergson, Husserl, Natorp gleichfalls bestritten wird]. Grundlegend aber bleibt, daß ein Kausalzusammenhang überhaupt niemals von uns erlebt, sondern immer nur vom Geiste denkend hergestellt wird" (S. 43), oder daß er im Geiste und sonst nirgends stattfindet. „Jeder Kausalzusammenhang ist eine gesetzmäßige Abhängigkeitsbeziehung zwischen Urteilen, die vom denkenden Geiste gefällt werden" (S. 44).

Will die Psychologie nun eine erklärende Disziplin sein, so hat auch sie einen Kausalzusammenhang des „Realen" denkend herzustellen, „als ‚Substruktion' oder ‚Unterbau' für die Begreiflichmachung der in der Erfahrung gegebenen Bewußtseinserlebnisse der individuellen Iche"; denn „alle Erklärung besteht in der Herstellung von solchen Zusammenhängen" (S. 44). „Der geläufigste Name aber für das Substrat des individuellen Bewußtseinslebens bleibt immer der Name ‚Seele'". Die erklärende Psychologie ist dann „die Wissenschaft — nicht von Bewußtseinstatsachen, sondern von ‚seelischen' Vorkommnissen, oder sie ist die Wissenschaft von der Seele und den seelischen Erscheinungen" (S. 47)[1]). Und beiden wird als dritte die Wissenschaft gegenübergestellt, die es mit dem Gehirn zu tun hat, und die nur Physiologie heißen kann. Mag man auch die Seele mit dem „An sich" des Gehirns identifizieren, wie wir schon einmal gehört haben, so weiß doch davon der Psychologe nichts; denn „in jedem Falle bleiben ja Gehirn und Seele begrifflich total geschieden". Demnach hat es ebensoviel Sinn, vom Gehirn zu sagen, daß es denke, wolle oder hoffe, als es Sinn hätte zu fragen, „wieviel Gramm im Durchschnitt eine menschliche Seele wiege, oder aus welchen Zellen sie sich zusammensetze" (S. 46).

Wir brauchen uns hier, wo wir es mit dem Problem der Subjektivität zu tun haben, nicht tiefer in das Problem der erklärenden und damit ganz und gar objektivierenden Psychologie einzulassen, vielmehr müssen wir wieder zurückkehren zu jenem Problem selbst. So eindrucksvoll nämlich auch Lipps' Schilderung des Verhältnisses von Inhalt und Gegenstand ist und so geeignet sie erscheint für didaktische Zwecke, so ist uns doch bei dieser Schilderung nicht ganz „wohl" zumute. Es bleiben immer noch gewisse Unklarheiten und Zweideutigkeiten zurück, die es zu beseitigen gilt. So ist z. B. der grundlegende Unterschied zwischen Inhalt und Gegenstand immer noch unscharf genug gefaßt, wenn man ihn als Unterschied von „Bild" und „Sache" bezeichnet, selbst dann, wenn man, wie Lipps es konsequent durchführt, von abbildenden und bezeichnenden „Bildern" in Gänsefüßchen spricht und erklärt, daß es sich dabei nicht um „Begriffe von verschiedenen Gattungen des Seienden" handelt. Allzu leicht wird

[1]) Der erklärenden Psychologie steht also gegenüber die Psychologie der Bewußtseinstatsachen, die zum Gegenstand hat „das einzig unmittelbar erlebbare und demnach in seinem wahren Wesen erfaßbare Wirkliche. Dieses Wirkliche aber ist Bewußtsein". Die Naturwissenschaft wieder erkennt die Gesetzmäßigkeit der sinnlichen Erscheinungen des Wirklichen (S. 1.)

durch jene Redeweise der Schein erweckt, als sei „im Bewußtsein", quasi als „Stellvertreter", ein Bild von einer „draußen" befindlichen Sache. Wir verstehen daher Husserl[57] (S. 423) sehr gut, wenn er erklärt: „die rohe Sprechweise von inneren Bildern (im Gegensatz zu äußeren Gegenständen) darf in der deskriptiven Psychologie (und erst recht in der reinen Phänomenologie) nicht geduldet werden". Wir müssen uns daher mit dieser Kritik Husserls noch einen Augenblick beschäftigen.

e) Exkurs über Husserls Kritik der Bildertheorie.

Die Bildertheorie übersieht den wichtigsten Punkt der Tatsache des Vorstellens, „nämlich daß wir im bildlichen Vorstellen auf Grund des erscheinenden ‚Bildobjekts' das abgebildete Objekt (das ‚Bildsujet') meinen" ([57] S. 422). Wir sehen, dies ist auch die Ansicht von Lipps, an dessen irreführender Ausdrucksweise wir uns jedoch stoßen. „Die Bildlichkeit des als Bild fungierenden Objekts", meint Husserl weiter, sei doch „offenbar kein innerer Charakter (kein ‚reales Prädikat'); als ob ein Objekt so, wie es beispielsweise rot und kugelförmig sei, auch bildlich sei". Die Kardinalfrage ist dabei die, woran es denn liegt, daß wir über das im Bewußtsein allein gegebene „Bild" hinauskommen und es auf ein bewußtseinfremdes Objekt zu beziehen vermögen? Der Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache genügt nicht; denn so groß auch immer die Ähnlichkeit zwischen zwei Gegenständen sein mag, so macht sie den einen noch nicht zum Bilde des andern. „Erst durch die Fähigkeit eines vorstellenden Ich, sich des Ähnlichen als Bildrepräsentanten für ein Ähnliches zu bedienen, bloß das eine anschaulich gegenwärtig zu haben und statt seiner doch das andere zu meinen, wird das Bild überhaupt zum Bilde" (ebd.). Wir haben hier also nur das präzis ausgeführt vor uns, was Lipps, ebenfalls mit einem vieldeutigen Ausdruck, die „symbolische Relation" zwischen Inhalt und Gegenstand nennt. Bei Lipps nun aber sind die Bilder einfach da, schlechthin gegeben, das Ich hat sie als „ideelle", unmittelbar erlebbare Vorkommnisse „in sich". Hier bestreiten wir mehr als die Ausdrucksweise; denn wir gehen mit Husserl darin einig, daß sich das Bild, eben als Bild von etwas, erst „in einem eigenartigen intentionalen Bewußtsein konstituiert". Das heißt nichts anderes, als daß, damit ein „Inhalt" Bild von etwas sei, ein Akt oder eine bestimmte, „Apperzeptionsweise" sich seiner „bemächtigen" muß, wie Husserl sich gelegentlich ausdrückt; sich seiner bemächtigen heißt hier eben nichts anderes, als ihn zum Bild machen, den Bildcharakter konstituieren; nicht der Inhalt also ist Bild oder: nicht am Inhalt liegt es, wenn er Bild von etwas ist, sondern am Akt oder der „Apperzeptionsweise", und zwar am „inneren Charakter" des Aktes oder, was dasselbe heißt, an der „spezifischen Eigentümlichkeit" dieser Apperzeptionsweise. Der innere Charakter des Aktes (sein reell phänomenologischer „Inhalt" oder Gehalt) macht nicht nur überhaupt das aus, „was wir bildlich Vorstellen nennen, sondern je nach der besonderen und ebenfalls innerlichen Bestimmtheit" macht er weiter auch das aus, „was wir das bildliche Vorstellen dieses oder jenes bestimmten Objektes nennen" (ebd.). Soweit geht die Konstituierung der Bilder im intentionalen Bewußtsein! „Die reflektive und beziehende Rede, welche Bildobjekt und Bildsujet einander gegenübersetzt, weist aber nicht auf zweierlei wirklich erscheinende Objekte in dem imaginativen (vorstelenden) Akte selbst hin, sondern auf mögliche und in neuen Akten sich vollziehende Erkenntniszusammenhänge, in welchen die bildliche Intention sich erfüllen und somit die Synthesis zwischen Bild und vergegenwärtigter Sache sich realisieren würde" (S. 422f.). Dies ist die genaue Bedeutung der „symbolischen Relation" zwischen Inhalt und Gegenstand. Nicht der Inhalt „funktioniert" für mich als Repräsentant eines Gegenstandes, sondern das intentionale Bewußtsein, der Akt, „funktioniert", und indem er funktioniert, konstituiert er den Inhalt bis in seine feinsten Bestimmtheiten. Man muß durchaus einsehen lernen, „daß im phänomenologischen Wesen des Bewußtseins in sich selbst alle Beziehung auf seine Gegenständlichkeit beschlossen ist und nur darin prinzipiell beschlossen sein kann und zwar als Beziehung auf eine ‚transzendente' Sache" (S. 423).

Die Akterlebnisse, auf deren phänomenologische Analyse es hier ankommt, sind die Akte der „Imagination" (im Sinne von Kants und Humes Einbildungskraft). Deren „Wesensbesonderheit macht es aus, daß in ihnen „ein Objekt erscheint", und zwar bald schlicht, direkt erscheint [also daß man es, nach Lipps, „bloß hat"], und bald so, daß es nicht für sich, sondern als ‚bildliche Vergegenwärti-

gung' eines ihm ähnlichen Objektes ‚gilt'". Auch im letzteren Falle ist es erst wieder der „den Bildlichkeitscharakter fundierende" Akt, welcher das repräsentierende Bildobjekt selbst, sowie jedes erscheinende Objekt, konstituiert. Ähnliches gilt für die Repräsentationstheorie im Sinne der Zeichentheorie. Auch für das Zeichensein bedarf es „eines fundierten Aktbewußtseins, des Rückganges auf gewisse neuartige Aktcharaktere, die das phänomenologisch allein Maßgebliche und, in Ansehung dieses Prädikates (des Zeichen-seins), das allein reell Phänomenologische sind" (S. 424).

Man darf, um sich das Verhältnis von Inhalt und Gegenstand klarzumachen, überhaupt gar keinen Unterschied machen zwischen intentionalen oder „bloß immanenten" Gegenständen und ihnen entsprechenden wirklichen oder transzendenten Gegenständen. Sondern man wird jetzt leicht einsehen, „daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand, und daß es **widersinnig** ist, zwischen beiden zu unterscheiden. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht **ihr** intentionaler Gegenstand wäre. Und selbstverständlich ist das ein bloßer analytischer Satz. Der Gegenstand der Vorstellung, der ‚Intention', das ist und besagt der vorgestellte, der intentionale Gegenstand" .... „Der Gegenstand ist ein ‚bloß intentionaler', heißt natürlich nicht: er existiert, jedoch nur in der intentio (somit als ihr reelles Bestandstück), oder es existiert darin irgendein Schatten von ihm; sondern es heißt: die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand ‚Meinen' existiert[1]), aber nicht der Gegenstand. Existiert andererseits der intentionale Gegenstand, so existiert nicht bloß die Intention, das Meinen, sondern auch das Gemeinte" (S. 425).

VI. Natorps Kritik der Aktpsychologie. Aktpsychologie und rekonstruktive Psychologie.

Man würde nun dem Umfang des in der Literatur bereits niedergelegten Problemgehaltes der allgemeinen Psychologie zu wenig gerecht, wollte man die beiden Scheidungen von Inhalt und Akt und von Inhalt und Gegenstand als dogmatische Festsetzungen betrachten. So fruchtbar sich diese Unterscheidungen auch für die Weiterentwicklung der modernen Psychologie erwiesen haben und noch erweisen, so muß doch gezeigt werden, daß sie sich in einem tieferen Zusammenhang wiederum überwinden lassen, wie dies auch bei Husserl schon angedeutet ist. Diese Überwindung führt jedoch keineswegs zurück zu dem Zustand, in dem die geschiedenen Begriffe noch ungeschieden waren, wo man also noch nicht zwischen Inhalt und Akt und zwischen Inhalt und Gegenstand unterschied, sondern vorwärts zu einer Auffassung, wo diese Gegensätze in einer tieferen Einheit wieder zusammenfließen. So ist es möglich, daß Natorp, der sich diese Überwindung zur Aufgabe macht, zwar die Unterscheidung von Akt und Inhalt und von Inhalt und Gegenstand in der starren Fassung, die wir jetzt kennen, nicht gelten läßt, und daß er trotzdem, nein — gerade deswegen der konsequenteste Aktpsychologe (im weitesten Sinne) ist. Gerade in der reinsten Form der Aktpsychologie, in der rekonstruktiven Psychologie nämlich, lassen sich jene Gegensätze wieder überwinden. Indem wir auf das Problem dieser Überwindung eingehen, gewinnen wir zugleich einen tieferen Einblick in das Wesen der rekonstruktiven Psychologie, als es im vorigen Kapitel (Abschnitt VI) noch möglich war, und erreichen zugleich auch den Anschluß an denjenigen großen Geist, mit dem sich auseinanderzusetzen jede Erörterung über wissenschaftliche Grundfragen sich genötigt sieht, an Kant.

[1]) „Was, um es wiederholt zu betonen, nicht gerade auf ihn Merken, oder gar mit ihm thematisch Beschäftigtsein besagt, obschon dergleichen in unserer allgemeinen Rede vom Meinen auch mitumfaßt ist."

Zu wiederholten Malen haben wir darauf hingewiesen, daß Natorp verschiedene Weisen des Bewußtseins im Sinne Brentanos, Husserls und Lipps', also verschiedene Gattungen von Akten (diesen Ausdruck im strengsten Sinne verstanden) nicht gelten läßt, sondern erklärt, daß alle Spezifikation einzig und allein im Inhalt liegt, genauer gesagt, daß sie am Inhalt und nur an ihm aufzeigbar sei. Zum andern ging schon aus dem Abschnitt über die rekonstruktive Psychologie hervor, daß hier eine Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand im Sinne Husserls und Lipps gar nicht in Frage kommt. Der im Prinzip gar nicht geleugnete Unterschied zwischen dem Fungieren eines Inhaltes lediglich als Inhalt und dann wieder als symbolischer Repräsentant für einen Gegenstand wurde hier von der Unterscheidung zwischen subjektivierender und objektivierender Erkenntnisrichtung gleichsam aufgesogen, d. h. lediglich als Spezialfall dieser Unterscheidung erkannt. Auch werden wir fernerhin sehen, daß die Unterscheidungen selbst zwischen Akt und Inhalt und zwischen Inhalt und Gegenstand sich von jener umfassenden Unterscheidung der Erkenntnisrichtungen aus als relativ zueinander verstehen lassen.

a) Inhalt und Akt.

Unter Inhalt nun versteht Natorp[96] (S. 25) zunächst durchaus nichts mehr als „das, wovon es irgendwie Bewußtsein gibt; was Einem, oder wessen irgendwer sich bewußt ist, es sei übrigens, was es sei". Wir kennen ja diese Definition Natorps bereits genau. Da es nun auch vom Gegenstand sicher Erkenntnis oder Vorstellung, kurz irgendeine Art von Bewußtsein gibt, so kann man ihn insofern zunächst mit zum „Inhalt" rechnen (ebd.). Dabei ist jedoch immer im Auge zu behalten, daß es sich bei diesem Wort nur um einen bildlichen Ausdruck handelt; denn, wie auch Husserl immer betont, „das Bewußtsein ist nicht ein Gefäß oder Behältnis, das eine Materie in sich faßt". Zwar ist es allem Bewußtsein eigen, „daß es jederzeit einen Inbegriff, eine Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit in einer Einheit darstellt", jedoch kann dieser Inbegriff eben nur gleichnisweise als „Inhalt" bezeichnet werden. Wenn Natorp von Bewußtseinsinhalt spricht, so meint er stets diesen Inbegriff, womit immer also ein Doppeltes ausgedrückt ist, nämlich daß das, was bewußt ist, „als Mannigfaltiges einerseits auseinandergehalten (oder der Auseinanderhaltung wenigstens fähig), andererseits in einer Einheit sich zusammenfassend (oder doch zusammenfaßbar)" ist (S. 33). Das muß ja aus seiner Disposition der Psychologie und von seinem Begriff der Potenz und der Aktualität her erinnerlich sein. Inhalt (= „im Inhalt sich darstellende Einheit") ist bei Natorp das, was bei Husserl als „phänomenologischer Befund" bezeichnet wird; jene Einheit selbst aber ist das, was Husserl reelle phänomenologische Erlebniskomplexion oder Verknüpfungseinheit, oder „Einheit des Erlebnisstroms" nennt. Für Natorp sowohl als für Husserl ist das psychologische Hauptproblem nun eben das, wie sich der Inhalt „als Bestandteil in eine bestimmte Gesamtheit von Inhaltsmomenten" oder wie sich der phänomenologische Befund in die Erlebniseinheit einfügt. Diese Einfügungen in die Erlebniseinheit, als jeweilige konkrete Vereinigungen oder Verbindungen des Mannigfaltigen, das sind nun eben die Akte im weitesten Sinne (S. 34). Akte sind also lediglich „Verknüpfungseinheiten", „bestimmt begrenzte Inhaltsgesamtheiten", aber, wie Natorp nie müde wird zu betonen, „bestimmt abgegrenzte" nur für die Reflexion! Nur für diese, nur für die statische Betrachtung gibt es willkürlich abgegrenzte Bewußtseinsakte; „im wirklichen Leben des Bewußtseins" dagegen ist alles im Fluß, gibt es keine starren und festen, „gegeneinander abgeschnittene" Akte; hier „fließt" alles „gänzlich ineinander über" (S. 37). Diesem Fluß gegenüber bleibt, nach Natorp, nur eines identisch, das „Zentrum", das Ich; verstanden aber als „letzte, übergreifende Einheit des Bewußtseins", als reine Apperzeption im Sinne Kants (als reines Ich im Sinne der rein phänomenologischen Betrachtung Husserls)[1]). Dieses reine Ich ist aber keineswegs Problem der Psychologie, sondern ihr Problemgrund, wie bereits erwähnt

[1]) Der Begriff des reinen Ich ist in den Log. Untersuchungen noch nicht enthalten. Vgl. daselbst S. 361, Anm.

(vgl. p. 104). Problem der Psychologie ist, um es noch einmal zu wiederholen, die relative Einheit des Bewußtseins, „d. h. die besondere Art, wie jedesmal (nämlich für die jedesmalige psychologische Erwägung, unter dem jedesmaligen Gesichtspunkt einer solchen) der Inhalt des Bewußtseins sich in Einheit darstellt" (S. 40). „Jede bestimmte Bewußtseinseinheit also ist für die Psychologie Problem." Hierin stimmen alle überein. Das Trennende aber folgt nun: Auch die relative oder die so und so bestimmte Einheit, sagt Natorp, gehört zum Inhalt; Inhalt besagt ja nicht nur „Materie", nicht nur „die zu vereinigenden Elemente", sondern er besagt auch „Form", „d. i. die Art der Vereinigung". Auch diese gehört „buchstäblich zum Innengehalt des Bewußtseins", ja sie ist „das wesentlich Konstituierende eines solchen". „Denn Inhalt besagt: ein Mannigfaltiges in Einheit, Materie in Form" (S. 40 f.). Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß die Art der Vereinigung das „eigentlich Konstituierende" des Bewußtseins ist, weichen Brentano, Lipps, Stumpf u. a. von Natorp nun eben darin ab, daß sie erklären und nachweisen, die Form, die Art der Vereinigung sei losgelöst vom „Inhalt" zu betrachten, m. a. W., es „existiere" ein besonderes vielgestaltiges Akt- oder Funktionsbewußtsein.

Natorp hingegen erklärt: „Wir haben nicht eine Empfindung (oder sonstige Bewußtheit) unseres Empfindens, sondern nur des Empfindungsinhalts, z. B. der Farbe Rot, des Tons Gis usf." (S. 43 f.). „Mein Bewußtsein, z. B. Hören, ist nur da oder findet statt, sofern der Inhalt, z. B. der Ton für mich da ist; sein Dasein für mich, das ist mein Bewußtsein von ihm" (S. 45). Natorp anerkennt also nicht ein besonderes „psychisches Phänomen", einen psychischen Akt Hören, verschieden etwa von dem psychischen Phänomen Sehen, er anerkennt nur einen „Inhalt" Ton und einen „Inhalt" Farbe. Genauer gesagt: er hält es nicht für richtig, „daß in jedem Bewußtseinsakte für sich dies Zweierlei vorliege, die Bewußtseinstätigkeit und der Inhalt", oder „daß die charakteristische Verschiedenheit der Bewußtseinsakte allemal in doppelter Gestalt sich aufweisen lasse, einmal als Verschiedenheit des Inhalts, und zweitens als Art der Bewußtseinstätigkeit, d. h. als Sonderart des Verhaltens des Ich zum Inhalt". So grundverschiedene „Arten der Einfügung der jeweiligen Inhaltsbestandteile in die Erlebniseinheit" es auch gibt (in dieser Feststellung ist Natorp mit den Genannten einig), so fest steht es doch für ihn, daß diese Verschiedenheit der Einfügung stets und nur am Inhalt aufzeigbar ist (S. 47). Es gibt „nicht zweierlei Unterschiede: die unterschiedliche Art, wie der Inhalt bewußt ist, und die unterschiedliche Art dieses Bewußtseins selbst" (S. 51).

Natorp sucht diese These zunächst für die sinnlichen Elementarinhalte (die Empfindungen) zu bestätigen („Das Hören des stärkeren Tones ist nicht außerdem auch noch stärkeres Hören" usw. S. 48). Sodann untersucht er die Verhältnisse bei den Inhaltsverbindungen, vor allem bei der räumlichen und zeitlichen Verbindung. Auch hier kommt er zu dem Schluß: „So gewiß die Zeit- und Raumordnung überhaupt zum Inhalt gehört und nichts anderes als eine Ordnung oder Verknüpfung unter Inhaltsbestandteilen ist, so gewiß sind auch hier der Unterschied in der Weise des Bewußtseins und der Unterschied in der Art, wie der Inhalt im Bewußtsein sich darstellt, ein Unterschied und nicht deren zwei" (S. 50). Dasselbe gilt für „Gefühl und Streben", obwohl diese Momente schließlich durch ein eigenes Verhalten des Ich oder Subjekts zu seinem (im engeren Sinne verstandenen) „Inhalt" oder „durch eine eigene Art, wie dem Subjekt dabei ‚zumut' ist", charakterisiert zu sein scheinen (S. 50). Aber auch sie werden, den weiten Sinn des Bewußtseinsinhaltes vorausgesetzt, „ebenso gut wie der bloße Vorstellungsinhalt, eben als Inhaltsmomente im Bewußtsein erlebt . . ., nur als andere, eigen geartete Inhaltsmomente" (S. 51). Das „Tendieren" oder wie immer man das schwer faßliche Grundmoment des Gefühls und Strebens bezeichnen mag, gehört eben zum vollen konkreten Gehalt des Bewußtseins, vielleicht noch innerlicher und eigentlicher als irgend etwas anderes (S. 51); es ist aber nicht das Bewußtsein selbst. Das Bewußtsein (im Sinne der Bewußtheit oder des: Einem ist etwas bewußt) ist keine Tätigkeit, sondern lediglich (wie bei Kant) Verbindung oder Verknüpfung. Da sich dieses Bewußtsein „in nichts innerlicher als in dem Momente der Tendenz, gleichsam als Anziehung und Abstoßung (Verbindung und Sonderung) ausspricht", so läßt es sich zwar rechtfertigen, wenn man, wie Wundt und Lipps und viele andere es tun, die Ichbeziehung oder Bewußtheit vorzugsweise „konkret auszudrücken" oder zu fassen sucht; aber deswegen gehören Gefühl und Streben nicht weniger zum Inhalt, „sie müssen keineswegs darum etwas neben dem Inhalt und vor ihm bedeuten, kraft dessen der Inhalt (als ob er sonst etwa für sich zu existieren fähig wäre) erst dem Ich oder Bewußtsein sich zueigne" (S. 52). Die Mythologie der Bewußtseinstätigkeiten

ist, worin Husserl ja beistimmt, abzulehnen; denn nicht als Tätigkeiten, sondern als intentionale Erlebnisse bezeichnet dieser die Akte (vgl. p. 140).

Obwohl nun beide Forscher, wie zuletzt auch Lipps, in der Ablehnung der Bewußtseinstätigkeiten einig sind, so klafft doch eben noch die Kluft hinsichtlich der Trennung von Aktbewußtsein und Inhaltsbewußtsein, von Aktunterschieden und Inhaltsunterschieden. Stumpf, Brentano, Lipps, Husserl und manche andere, die wir nicht erwähnt haben, weisen mit aller Deutlichkeit und Schärfe Prädikate der Akte oder Funktionen nach, die unmöglich als Prädikate der Inhalte aufzufassen sind. Natorp zieht diesen Nachweis aufs entschiedenste in Zweifel. Auf wen sollen wir nun hören?

Die Differenz ist nun tatsächlich nicht so groß, wie es scheinen mag, ja wir hätten sie überhaupt übergehen können, wenn es sich hier nicht um eine vorwiegend zwischen den beiden bedeutendsten lebenden Vertretern der allgemeinen Psychologie sich abspielende Differenz handelte, durch welche die Problematik der allgemeinen Psychologie nunmehr auf die Spitze getrieben wird. Natorp bestreitet ja nicht, daß es verschiedene Arten der Einfügung der Inhaltsbestandteile in die Erlebniseinheit gibt, m. a. W., daß hier verschiedene phänomenologische Befunde vorliegen; er will sie aber am Inhalt und nur an diesem aufzeigen können. Andererseits behauptet auch Husserl gar nicht, daß sich Inhalt (im engeren Sinne) und Akt etwa voneinander abtrennen ließen. „Daß sich vom Hören des Tones das Hören nicht abtrennen läßt, als ob es ohne den Ton noch etwas wäre, ist sicher. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht ein Doppeltes zu unterscheiden sei: der gehörte Ton, das Wahrnehmungsobjekt, und das Hören des Tons, der Wahrnehmungsakt" ([57] S. 380). Wenn Natorp vom gehörten Ton sagt: „Sein Dasein für mich, dies ist mein Bewußtsein von ihm. Wer sein Bewußtsein noch sonst irgendwie zu ertappen vermag als im Dasein eines Inhalts für ihn, dem kann ich es . . . nicht nachtun", so gibt Husserl ihm auch hierin recht; aber er glaubt, daß das „Dasein eines Inhalts für mich" eine Sache sei, „die eine weitere phänomenologische Analyse zuläßt und fordert" ([57] S. 380 f.), was ja Natorp gar nicht bestreitet. Husserl denkt dabei wie alle Aktpsychologen zunächst an die Unterschiede in der Weise des Bemerkens. „Der Inhalt ist für mich in anderer Weise da, je nachdem ich ihn nur impliziert, ohne Sonderabhebung in einem Ganzen, oder abgehoben, wieder ob ich ihn nur nebenbei bemerke, oder ihn bevorzugend im Auge, es besonders auf ihn abgesehen habe. Wichtiger für uns sind die Unterschiede zwischen dem Dasein des Inhalts im Sinne der bewußten, aber nicht selbst zum Wahrnehmungsobjekt gewordenen Empfindung und des Inhalts im Sinne eben des Wahrnehmungsobjekts" (ebd.). Wir erinnern uns auch, wie Husserl schließlich zu dem Ergebnis kommt, daß verschiedene Akte zwar dasselbe wahrnehmen, und doch verschiedenes empfinden können und umgekehrt, daß sehr verschiedene Inhalte erlebt werden und doch derselbe Gegenstand wahrgenommen wird. Schließlich aber erklärt Husserl doch auch, daß alle Unterschiede, die wir überhaupt konstatieren können, eo ipso Unterschiede des Inhalts (im weitesten deskriptiven Sinne von Erlebnissen) sind (vgl. p. 143), und nur „innerhalb dieser weitesten Sphäre des Erlebbaren" glaubt er „den evidenten Unterschied vorzufinden zwischen intentionalen Erlebnissen, in welchen sich gegenständliche Intentionen und zwar durch immanente Charaktere des jeweiligen Erlebnisses konstituieren, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, also Inhalten, die zwar als Bausteine von Akten fungieren können, aber nicht selbst Akte sind" ([57] S. 383).

Die Differenz zwischen Natorp und Husserl wird immer harmloser, wenn wir nur stets den Natorpschen (weiten) Inhaltsbegriff im Auge behalten. Sein „Bewußtseinsinhalt" ist ja nie und nimmer zu verwechseln mit dem Inhalt der Sinnesempfindung oder Phantasievorstellung im Sinne der Stumpfschen Erscheinung oder des Brentanoschen physischen Phänomens, des Empfindungsinhaltes Lipps' oder Husserls. Alle diese Inhalte sind selbständige, zum mindesten selbständig gedachte, als physisch, neutral oder psychisch aufgefaßte Momente, deren sich die psychische Tätigkeit, das „Bewußtsein von" oder die Apperzeption bemächtigt oder mit denen sie sich irgendwie vereinigt. So eng diese Vereinigung auch wieder gedacht ist, die begriffliche Trennung bleibt stets bestehen. Diese Inhalte sind tatsächlich nur „Materie", nur die zu vereinigenden Elemente, während, wie wir nun wissen, Inhalt bei Natorp Materie und Form, Mannigfaltiges in Einheit bedeutet. So sehr auch schon im Begriff des intentionalen Bewußtseins, bei Husserl viel mehr als bei Brentano, jene Momente „in" das Bewußtsein aufgenommen, d. h. von den Akten „erfaßt" werden, als deren „Bausteine" sie dienen, so ist diese begriffliche Vereinigung bei Natorp doch noch enger. Auch er geht

aus vom Akt, von der Beziehung des Ich auf Etwas, nur leugnet er prinzipiell jenes Zweierlei im Bewußtseinsakt, die Tätigkeit, wir sagen besser Beziehung, und den Inhalt, leugnet er prinzipiell, daß die charakteristische Verschiedenheit der Akte sich in dieser doppelten Gestalt aufweisen lasse. Wenn wir nun Husserl und Natorp recht verstanden haben, so ist das Gemeinsame beider Forscher das, daß sie den Sinn, den Logos des Bewußtseins auf eine bestimmte Formel zu bringen versuchen, also monistisch verfahren. Diese Formel heißt Akt, bei Natorp = Bewußtheit, bei Husserl = Intention. Während nun aber Natorp restlos monistisch verfährt, indem er nur ein Einerlei, nur eine „einfache Gestalt" am Bewußtseinsakt anerkennt, eben nur die Beziehung oder Verbindung, bleibt bei Husserl, wenigstens in den Logischen Untersuchungen, noch ein dualistischer Rest, eben in der Anerkennung der selbständig gedachten Empfindungen oder Empfindungsinhalte. Das etwas Verwirrende und die Sachlage Komplizierende ist immer nur das, daß Natorp, der — wie anfangs betont — das Bewußtsein am reinsten und konsequentesten monistisch denkt, die Verschiedenheit der Akte nicht „in ihnen selbst", sondern nur „im Inhalt" glaubt erfassen zu können. Und hier stört uns vor allem der Ausdruck, das Wort. Wir sind geneigt, es so aufzufassen, wie wir es sonst von der Aktpsychologie her kennen, nämlich als sinnlichen Elementarinhalt. So glauben wir dann, das Aktmäßige, die Beziehung oder Verbindung aus den Augen zu verlieren. Wenn wir aber daran denken, daß Inhalt bei Natorp auch, ja vor allem Form bedeutet, Art der Vereinigung, Art der Einheit des Mannigfaltigen, so gewinnen wir wieder festen Boden und wissen, daß wir es trotz allem auch bei ihm mit einem Aktpsychologen (im weitesten Sinne) zu tun haben.

Für die empirische Psychologie ist die Austragung dieser Streitigkeiten nun nicht von erkenntnistheoretischen und logischen Erwägungen zu erwarten, sondern von praktischen. Für sie frägt es sich, was zweckmäßiger, praktischer sei, das Bewußtsein in einfacher oder in doppelter Gestalt „darzustellen". Und hier hat nun die Darstellung in doppelter Gestalt, d. h. in der die „Inhalts"- und Aktverschiedenheiten gleichermaßen hervorhebenden Form unserer Ansicht nach bereits einen Vorsprung erreicht. Natorp ist uns die praktische Übertragung seiner Auffassung auf das Gebiet der empirischen Psychologie bis heute schuldig geblieben. Seinem ersten Band der allgemeinen Psychologie ist kein zweiter gefolgt, und wir müssen uns mit seiner „allgemeinen Disposition" der Psychologie begnügen. Husserls Auffassung hingegen hat auch für die empirische Psychologie eine große Anzahl von Detailergebnissen gezeitigt und bald namhafte Anhänger gefunden.

Das Hauptinteresse Natorps geht nun auch sicherlich nicht auf die Begründung einer empirischen Psychologie bis ins einzelne, sondern auf die Begründung einer wissenschaftlich zu erweisenden monistischen Weltansicht, und auf den Nachweis, daß auch, ja gerade bei einer solchen Ansicht Psychologie als eigene Wissenschaft zu bestehen vermag. Nicht aus seiner Ansicht von Psychologie folgt sein Monismus, sondern umgekehrt, aus seinem Monismus folgt seine Psychologie. Von Anfang an aber muß sein Unternehmen unser regstes Interesse wachrufen, weil es wie kein anderes die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften beleuchtet. Diese Beleuchtung wird noch heller, wenn wir uns nun dem zweiten Streitpunkt, dem Problem der Scheidung von Inhalt und Gegenstand, zuwenden.

b) Inhalt und Gegenstand.

„Die Scheidung zwischen ‚Inhalt' und ‚Gegenstand' ist nichts als ein letzter Rettungsversuch des Dualismus und, wie wiederholt gezeigt worden, ein mißglückter" (S. 153). In diesem Ausspruch Natorps ist deutlich das erkenntnistheoretische Motiv seiner Abneigung gegen jene Scheidung zu erkennen.

Die Auflösung des Gegensatzes von Inhalt und Gegenstand als eines begrifflich starren in einen, sagen wir, dynamisch-beweglichen, bringt uns in Berührung mit Ausdrücken und Begriffen, die in der Geschichte der Psychologie und der Philosophie von alters her eine große Rolle spielen. Es sind die Begriffe der Präsentation und Repräsentation oder der Perzeption und Apperzeption. Diese beiden Gegensatzpaare enthalten auch nach Natorp den „vielleicht radikalsten aller Unterschiede des Bewußtseins" (S. 53). Bei der Präsentation und Repräsentation, welche Ausdrücke Natorp vorzieht, handelt es sich einmal um ein „Vor sich hinstellen" oder „Vor sich stehen haben", um ein lediglich entgegennehmendes, passiv „perzipierendes" Verhalten des Ich zum Inhalt, zum andern, bei der Repräsentation hingegen, um eine „Vergegenwärtigung des Nichtgegenwärtigen". Das repräsentative Bewußtsein ist nicht ein einfaches Präsent-haben oder Haben eines Inhalts, sondern hier „stellt Eines ein Anderes vor, d. h. vertritt es, tritt stellvertretend für es ein". Es kommt hier anscheinend nicht auf das Gegebene allein an, sondern auf unsere Auffassung, „welche in jedem solchen Fall etwas Nichtgegebenes ins Gegebene hineinlegt" (S. 53). Beide Ausdrücke werden oft auch als Vorstellen bezeichnet, was nur zur Verwischung des Unterschiedes beiträgt. Radikal erscheint der Unterschied, wenn man das Präsente als Inhalt, das bloß Repräsentierte als Gegenstand auffaßt, wie wir es in den letzten Abschnitten durchgeführt fanden.

Natorp also anerkennt diese radikale Scheidung nicht. Wir sagten ja schon oben (p. 173), daß doch auch der Gegenstand etwas sei, wovon es Bewußtsein gibt, weshalb auch er irgendwie als Bewußtseinsinhalt bezeichnet werden kann. Präsent, gegenwärtig (also Inhalt im engeren Sinne) ist zunächst auch bei der Repräsentation etwas, nämlich „das Repräsentierende". „Aber auch die Beziehung des Repräsentierenden (sagen wir A) auf das ‚Gemeinte' d. i. Repräsentierte (sagen wir X) muß dem Bewußtsein präsent sein; denn sie ist ja nicht wiederum durch etwas anderes repräsentiert, sondern unmittelbar, als sie selbst, bewußt. Wie aber könnte die Beziehung (von A auf X) präsent sein, ohne daß auch der andere Terminus (X) auf irgendeine Weise bewußt, also dem Bewußtsein gegenwärtig wäre? Nur (so schwer das zu verstehen sein mag) nicht als Gegenwärtiges (A), sondern als Nichtgegenwärtiges, z. B. Vergangenes" (S. 53f.). Es gibt, wie Natorp an dem Bewußtsein der Zeitfolge klar nachweist, „ein Gegenwärtighaben des Nichtgegenwärtigen und als Nichtgegenwärtiges" (ebd.). Erinnern wir uns hier nur des Lippsschen Ausspruches, das (Gegenstands-)Bewußtsein sei in seinem eigentlichen Wesen „dies Springen über seinen Schatten" (vgl. p. 166), worunter er eben die Funktion des „Springens" vom Haben eines Inhalts zum Meinen des Gegenstands versteht. Auch Natorp bezeichnet diese Funktion als etwas „ganz Eigenartiges, wenn man will, Wunderbares, d. h. mit nichts anderem Vergleichliches am Bewußtsein; zugleich etwas, was sich in der Tat auf alles Bewußtsein erstreckt" (S. 54); er hat auch nichts dagegen, hält es vielmehr für richtig, wenn man hier den Ausdruck intentio heranzieht, wie es Brentano und Husserl tun; auch er anerkennt, daß es kein Bewußtsein gibt ohne Tendenz, auch er erblickt das Wesen der Tendenz gerade in der Beziehung des Gegenwärtigen auf ein Nichtgegenwärtiges, in der „Beziehung auf ein X als zu Bestimmendes". Es sei, meint er, ganz richtig, zu sagen, das X, der „Gegenstand", sei inten-

diert, „d. h. in der Tendenz liegend". „Auch im ‚Beziehen' liegt der Zug, in dem die Spannung (das heißt ja eigentlich ‚Tendenz', intentio), also ein Moment des Strebens sich unverkennbar ausspricht". Natorp findet es daher auch sehr begreiflich, daß die Repräsentation oder Apperzeption „weit mehr als die mindestens scheinbar passive Präsentation, als Akt, als Tat, als Handlung" bezeichnet wird, im Unterschied von der bloßen Rezeptivität der Perzeption" (S. 54). Er erinnert uns daran, daß auch Kant hier ähnliche Ausdrücke gebraucht, nämlich die Ausdrücke Funktion und Spontaneität.

So sehr nun aber auch Natorp durchdrungen ist von der Tiefe und Unverwischbarkeit des rein begrifflichen Unterschiedes zwischen präsentativem und repräsentativem Bewußtsein, so weiß er doch, daß „im wirklichen Leben des Bewußtseins dieser Unterschied sich durchaus fließend zeigt". Der empirische Psychologe könnte daher hier schon Halt machen; denn mit dem wirklichen Leben des Bewußtseins, von dem hier die Rede ist, hat er nichts zu schaffen, zu ihm dringt er nie durch, wie schon Rickert ihn belehrt haben kann (vgl. p. 101). Auf begrifflichen Scheidungen und Festsetzungen muß jede empirische Wissenschaft sich aufbauen, und daher muß der empirische Psychologe auch festhalten an dem Unterschied zwischen Inhalt und Gegenstand.

Wen aber die Beziehungen interessieren zwischen empirischer Wissenschaft und den allgemeinen Erkenntnisgrundlagen — und wir meinen, daß diese Beziehungen auch, ja gerade den empirischen Forscher interessieren sollen — der wird hier nicht Halt machen. Er wird mit größtem Interesse die Auffassung verfolgen, nach der „nicht die Präsentation, sondern die Repräsentation das Ursprüngliche, die Präsentation nur aus dem repräsentativen Bewußtsein, als in ihm eingeschlossenes Moment, abstrahiert ist" (S. 56). Nichts anderes aber sagt dieser Satz, als daß „alles eigentliche Bewußtsein Beziehung ist". Hier scheinen wir uns wieder ganz bei Brentano zu befinden. Die Beziehung auf ein X (als Repräsentiertes oder als Gegenstand), meint Natorp, setze freilich immer ein A (als Präsentes oder als Inhalt) voraus; die Beziehung fordere einen Standpunkt, von dem aus und auf den zurück man bezieht; der als Ausgangspunkt und sicheres Fundament der Beziehung selbst nicht bloß „erzielt" oder „gemeint", sondern „gegeben" sei. Natorp vermag das dem Bewußtsein Präsente, also den Inhalt im engeren Sinne, tatsächlich nur durch Abstraktion herauszulösen, und zwar nur „als Grundlage für die Repräsentation"; im wirklichen Leben des Bewußtseins ist die Repräsentation, allgemein ausgedrückt, die Beziehung das Erste, Unmittelbare, „zu welcher stets und gleich wesentlich der andere Bezugspunkt, das X, gehört". Natorp will also sagen, daß wir unmittelbar tatsächlich im Gegenstandsbewußtsein aufgehen und erst durch wissenschaftliche, abstrahierende Begriffsbildung überhaupt auf den Begriff der Präsentation kommen. „Nur für die theoretische Rekonstruktion", wie er jetzt sagt, geht das Präsente vorher; im wirklichen Leben des Bewußtseins ist die Beziehung das erste. Hier haben wir den Sinn der Rekonstruktion deutlich vor Augen: Rekonstruktion als Rückgang oder Rückverwandlung des unmittelbar auf das Gegenständliche „losgehenden" Bewußtseins in eine konstruierte Reihe von rückwärtigen Etappenstationen des Bewußtseins.

Nach dieser Auffassung, in deren Beweis Natorp eine der Hauptauf-

gaben seines Buches erblickt, „gibt es gar nicht präsentatives Bewußtsein neben repräsentativem, sondern nur präsentative neben repräsentativen Momenten in allem und jedem Bewußtsein" (S. 56).

Wenn nun Natorp, wie wir sahen, den Begriff der Bewußtseinstätigkeiten als mythologisches Gebilde ablehnte, so sehen wir jetzt, daß das Bewußtsein selbst bei ihm durchaus als ein Tätiges, in einem Tun Begriffenes aufgefaßt wird. Und zwar läßt sich dieses Tun fassen als Beziehung oder Akt. Beziehung aber ist Repräsentation. Anderes als „tätiges", repräsentierendes oder beziehendes Bewußtsein gibt es nicht. „Das Ich ist, als beziehendes, immer aktiv, nie bloß passiver Zuschauer; ist doch auch das Schauen selbst ein Akt und nicht ein bloßes passives Verhalten. Reine Passivität wäre Tod; die Lebendigkeit also, die ‚Tätigkeit' des Bewußtseins in diesem genauen Sinne, wird nicht nur nicht bestritten, sondern es wird jeder letzte Rest des Gedankens eines untätigen Bewußtseins ausgeschieden" (S. 56f.). Damit wird erstens die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Verhalten des Ich oder zwischen präsentativem und repräsentativem Bewußtsein und zweitens die Scheidung der Tätigkeit vom Inhalt hinfällig, hinfällig aber, so müssen wir hinzufügen, wieder nur im Hinblick auf das unmittelbare Bewußtsein, nicht aber im Hinblick auf die Reflexion über das Bewußtsein, auf den Logos von der Psyche, nicht also im Hinblick auf die empirische Psychologie.

c) Relativierung der Gegensätze von Akt und Inhalt und von Inhalt und Gegenstand.

Die Differenz zwischen Natorp und Husserl läuft nach den bisherigen Ausführungen auf nichts anderes hinaus als darauf, daß die in der Überschrift dieses Absatzes genannten Gegensatzpaare bei Husserl (wie auch bei Lipps, Brentano, vor allem bei Stumpf) als mehr oder weniger starre, unbewegliche, quasi absolute Gegensätze gedacht werden, bei Natorp hingegen als relative, fließende und von Stufe zu Stufe „umkehrbare". Wir wollen den Sinn dieser Relativierung nun noch tiefer zu erfassen versuchen.

Überall war es ja das Bestreben der Aktpsychologie, den „Aufbau" der gegenständlichen Welt oder der Welt der Objekte aus den subjektiven Vorgängen oder den unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins aufzuzeigen und im einzelnen zu verfolgen. Und so sehr da und dort auch der starre Gegensatz des Objektiven und Subjektiven oder des Physischen und Psychischen sich aufzulösen schien, wie insbesondere bei Husserl, so blieb doch immer irgendwo noch eine „Zuflucht" für jene dualistische Betrachtung übrig. Durch die Relativierung jener Gegensätze sucht Natorp nun auch diese letzte Zuflucht zu zerstören. Der Gegensatz des Objektiven und des Subjektiven löst sich ihm, wie wir im dritten Kapitel (VI. Abschnitt) schon erwähnt haben, auf in den Gegensatz, richtiger in die Korrelativität der Prozesse der Objektivierung und der Subjektivierung, in welchen lebendigen Prozessen „es weder ein Objektives noch ein Subjektives schlechtweg, sondern immer nur ein vergleichsweise Objektives und Subjektives gibt, nach einem Stufengange, der mit gleichem Recht als Stufengang der Objektivierung wie, in der Umkehrung, der Subjektivierung bezeichnet werden kann; ein Stufengang, für den es weder nach oben noch nach unten eine Grenze gibt, ausgenommen die ideelle in der bloßen Fiktion der absoluten Okjektivität und der absoluten Subjekti-

vität" (S. 71). Und zwar ist für Natorp der „Vollgehalt" des Bewußtseins weder in der einen noch in der andern Erkenntnisrichtung allein zu erreichen, sondern nur in beiden zusammen. Das ergibt sich ja gerade aus dem Begriff der Korrelativität. Das Objektive darf nicht dem Subjektiven „gegenübergestellt", das eine nicht aus dem andern herausgelöst werden. Vielmehr muß gerade die „Loslösung des Objekts von der Subjektivität des Erlebnisses" überwunden werden, wie es sich ja die gesamte Aktpsychologie mehr oder weniger zur Aufgabe macht. Die Zerlegung des Erkenntnisprozesses in die beiden Richtungen bleibt auch bei Natorp bestehen, vielmehr wird sie gerade bei ihm aufs strengste durchgeführt; „preisgegeben" aber wird jetzt die Ablösung des Objektiven wie des Subjektiven „von der Totalität des Erlebten"; damit ist aber nicht gesagt, daß die Darstellung der Objektivität und der Subjektivität nicht zwei eigene Aufgaben für die Erkenntnis bilden könne. Die so gewonnene Ansicht des Verhältnisses des Objektiven und Subjektiven sucht Natorp nun noch dadurch in ein helleres Licht zu rücken, daß er sie durch vier, uns zum Teil schon bekannte Gegensatzpaare durchführt, nämlich durch die Gegensatzpaare von

1. Materie und Form, oder Beziehung und Bezogenes;
2. Bestimmung und Unbestimmtes, erst zu Bestimmendes;
3. Repräsentation und Präsentes;
4. Seiendes und Erscheinendes (S. 72).

Das erste Gegensatzpaar kennen wir bereits aus der Begriffsbestimmung des Bewußtseinsinhalts bei Natorp (vgl. p. 174), das zweite aus der Gegenüberstellung von Potenz und Aktualität (vgl. p. 95 ff.). Bei ihm allein wollen wir noch einmal verharren, damit der Zusammenhang dieses psychologischen Spezialproblems mit dem allgemeinen Erkenntnisproblem klar wird. Das in dem dritten und vierten Gegensatzpaar enthaltene Problem wird dadurch ganz von selbst mit aufgelöst.

Wir erinnern uns, daß Lipps die Funktion des Bewußtseins in dem „Springen über seinen eigenen Schatten", dem Hinausgreifen über sich selbst (über seinen Inhalt) in eine ihm transzendente Welt (in die Welt der Gegenstände) erblickte, womit eben die Trennung zwischen Bewußtsein und ihm gegenüberstehender objektiver Welt vollzogen war. Natorp erklärt dieses „sonst unmögliche und wahnsinnige ‚Springen über den eigenen Schatten' . . . einfach genug: der Schatten springt mit, d. h. die Problemstellung schiebt sich weiter und weiter; was auf einer Stufe Problem, wörtlich Vorwurf, nämlich Vorwegnahme der Einbeziehung des Gegenstandes ins Bewußtsein) war, ist auf der nächsten nicht mehr Problem, indem die Einbeziehung nunmehr vollbracht ist" (S. 166). In der stufenweisen Einbeziehung des noch nicht Gegebenen, des X (= Gegenstand), oder zum mindesten in der Intention oder Tendenz dieser Einbeziehung des X auf die „Ebene" des A (= Inhalt), besteht eben das Hinauswachsen des Bewußtseins über sich selbst in aller aufs Objekt gerichteten Erkenntnis; „d. h. der Bewußtseinsbereich dehnt sich weiter und weiter, befaßt auf jeder folgenden Stufe, was auf einer vorigen nicht in ihm befaßt war" (S. 66). In den Termini des dritten Gegensatzpaares ausgedrückt, heißt das: Die Repräsentation (= Auffassung eines Inhalts als Gegenstand) muß selber präsent (= Inhalt) sein, obwohl, nein gerade indem sie das Objekt als nicht Präsentes setzt (S. 86). Das fanden wir ja schon oben (p. 177) ausgesprochen. Vom Präsenten, so können wir

sagen, schreitet das Bewußtsein stufenweise zum Repräsentierten fort. Paradox erscheint nur, daß wir umgekehrt das „nur" repräsentativ, also mittelbar Bewußte nötig haben, um das unmittelbar Bewußte oder Präsente zur Erkenntnis zu bringen. Diese Paradoxie verschwindet aber, wenn wir uns klarmachen, „daß derselbe, einzige Weg der Erkenntnis in diesen zwei Richtungen zu beschreiben ist, vom Subjektiven zum Objektiven und vom Objektiven zum Subjektiven". Der letztere Weg aber ist der der Psychologie; denn psychologisch darstellen heißt eben, das Repräsentierte als präsent und nicht wiederum bloß repräsentiert darstellen. Durch diese Darstellung aber wird die Objektivierung, die sich, eben als Repräsentation, vom Unmittelbaren des Bewußtseins entfernt, rückgängig gemacht. Das als Objektives „aus dem Bewußtsein Herausgestellte verlangt in es wieder einbezogen zu werden; welche Einbeziehung die Bedeutung hat: daß die isolierten Einzelbezüge, die erst als einzelne herauszuarbeiten waren, nicht in dieser Isolierung verharren, sondern in die durchgängige Wechselbezüglichkeit, die den Vollsinn des ‚Bewußtseins' erst ausmacht, wieder hineingestellt werden müssen" (S. 86).

So also löst sich der Gegensatz von Inhalt und Gegenstand, wie auch der von Akt und Inhalt, auf in den korrelativen Gegensatz von objektivierender und subjektivierender Erkenntnisrichtung. Die Darstellungsform der letzteren aber heißt: Rekonstruktion. Damit ist gesagt, daß sowohl das Präsente wie das Repräsentierte, das Objektive wie das Subjektive, das X wie das A „bewußt" ist. „Auch ist, ganz wie in der Gleichung, das X nur X (d. h. Gesuchtes) für ein A (Gegebenes), das A nur A (Gegebenes) für ein X (Gesuchtes); beide bestehen und bedeuten nur etwas in der Gleichung der Erkenntnis. Da aber dieser ganze Gegensatz sich relativiert hat, so ist nie absolut, sondern immer nur beziehungsweise von einem X und einem A zu reden" (S. 87).

Auf diesen Gleichungscharakter der Erkenntnis kommt Natorp gern zurück. In ihm offenbart sich auch am deutlichsten die Differenz zwischen seiner und Husserls Ansicht. Für Husserl bedeutet der Unterschied zwischen „deskriptivem" Inhalt und „intentionalem" Gegenstand tatsächlich das Fundament der Psychologie (wie auch der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie). Natorp stößt dieses Fundament nicht um, er vertieft nur den hier in Frage kommenden Gegensatz oder löst ihn auf in den Gegensatz zweier sich „genau korrespondierender und reziproker Beziehungsrichtungen" (S. 283). Dieser vertiefte Gegensatz läßt sich tatsächlich am besten durch die Entwicklung einer Gleichung oder eines unendlichen Systems von Gleichungen verbildlichen. Wie solche Gleichungen „nicht auf abschließende Lösung, sondern auf eine ins Unendliche fortgehende Rechnung führen", so führt auch die eine oder andere Erkenntnisrichtung nie zum Subjektiven oder Objektiven an sich. Was im Hinblick auf das einzelne Erkenntniserlebnis sich leicht verbirgt, tritt überzeugend zutage, wenn man eben das Ganze der menschlichen Erkenntnis „in der ununterbrochenen Folge ihrer Entwicklung von der niedersten noch rekonstruierbaren zur höchsten bisher erreichten oder absehbaren Stufe überblickt". Man erkennt dann leicht, daß „in dem fortwirkenden Prozesse der Objektivierung und beziehungsweise Subjektivierung der Charakter des Subjektiven und des Objektiven sich von Stufe zu Stufe auf andere und andere Glieder überträgt, Subjektives zu Objektivem, Objektives wieder zu Subjektivem wird" (S. 283). So bleibt zwar stets „der

radikale begriffliche Unterschied des Erkannten und des erst zu Erkennenden (oder von ‚Inhalt' und ‚Gegenstand'); nur relativiert er sich in der Anwendung zu dem Unterschiede dessen, was für die bestimmte Stufe der Erkenntnis Erkanntes und erst zu Erkennendes (Inhalt und Gegenstand) ist" (S. 285). Aber auch in umgekehrter Richtung, also vom Gegenstand oder dem zu Erkennenden zum Inhalt oder Erkannten verläuft der Prozeß der Erkenntnis ins Unbestimmte oder Unendliche; auch in dieser (subjektivierenden) Richtung gibt es „kein absolut Erstes". „Was auf gegebener Stufe als vollständig bestimmt galt, wird in dieser auf immer primitivere Stufen zurückgehenden Betrachtung sich wieder als erst zu Bestimmendes herausstellen" (S. 285). Das ist es, was Natorp unter der genetischen oder dynamischen Ansicht der Erkenntnis oder unter dem Standpunkt der „Methode", des „Fieri" versteht, gegenüber der ontischen oder statischen Ansicht oder dem Standpunkt des starren Resultats, des „Faktums" (ebd.). Natorp übersieht dabei nicht, daß Husserl in seinen neueren Werken sich ihm wesentlich nähert.

d) Rückblick auf Wundt.

Wir verstehen jetzt auch besser, warum der Standpunkt Wundts in der Frage der Begriffsbestimmung von Psychologie und Naturwissenschaft uns nicht befriedigen kann. Zwar betont auch Wundt [147] (S. 4) die ursprüngliche Einheit der Erfahrung, die in Wahrheit „kein Nebeneinander verschiedener Gebiete, sondern ein einziges zusammenhängendes Ganzes ist". Wir wissen auch (vgl. p. 24f), daß er äußere und innere Erfahrung, also das Gebiet der Naturwissenschaft und das der Psychologie, nicht nach dem Gegenstand, sondern bloß nach der Betrachtungsrichtung unterschieden haben will. Die Naturwissenschaft „betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit", die Psychologie „untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Erfahrungen" (S. 3). Aber keineswegs decken sich beide Kreise. Schon dadurch ist die Einheit der Erfahrung in Gefahr. Es gibt Erfahrungsinhalte, die der Psychologie zufallen, aber nicht unter den Objekten vorkommen, mit denen sich die Naturforschung beschäftigt, so unsere Gefühle, Affekte, Willensentschlüsse (S. 2). „Dagegen gibt es keine einzige Naturerscheinung, die nicht unter einem veränderten Gesichtspunkte auch Gegenstand psychologischer Untersuchung sein könnte. Ein Stein, eine Pflanze, ein Ton, ein Lichtstrahl sind als Naturerscheinungen Objekte der Mineralogie, Botanik, Physik usw. Aber insofern diese Naturerscheinungen zugleich Vorstellungen in uns sind, bilden sie außerdem Objekte der Psychologie, die über die Entstehungsweise dieser Vorstellungen und über ihr Verhältnis zu andern Vorstellungen sowie zu den nicht auf äußere Gegenstände bezogenen Vorgängen, den Gefühlen, Willensregungen usw., Rechenschaft zu geben sucht" (ebd.). Als ob der Stein, mit dem sich die Mineralogie beschäftigt, eine Vorstellung in uns wäre! Das ganze, der Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand zugrunde liegende Problem wird hier ignoriert! Es wird gar nicht gefragt, wie sich denn die Objektivität der Gegenständlichkeit psychologisch konstituiert. Sie wird einfach begrifflich festgestellt, „gedacht", durch Abstraktion von den subjektiven Bestandteilen unserer Vorstellungen. Nun scheint es aber außer dieser (erfahrbaren) Objektivi-

tät bei Wundt noch eine zweite (nicht erfahrbare) Objektivität zu geben. Es gibt nämlich auch „objektive Vorgänge", die „in ihrer von dem Subjekt unabhängigen Beschaffenheit nicht in der Erfahrung enthalten sein" können (S. 6). Dazu gehören z. B. diejenigen objektiven Vorgänge, als deren subjektive Wirkungen wir die Empfindungsinhalte nachweisen. Wenn diese objektiven Vorgänge nicht in der Erfahrung liegen, woher haben wir dann von ihnen Kenntnis? Antwort: „Man pflegt sie deshalb mittels hypothetischer Hilfsbegriffe über die objektiven Eigenschaften der Materie zu gewinnen" (ebd.). Wir sehen also, daß hier der Dualismus keineswegs überwunden ist, sondern bei aller Betonung der Einheit der Erfahrung ist hier die Rede von einer Objektivität, die jenseits der Erfahrung liegt, also offenbar transzendent ist. Geht man nun von diesem metaphysischen Standpunkt aus, so muß erst nachgewiesen werden, was an dem unmittelbaren psychischen Erlebnis auf jene transzendente Objektivität bezogen wird und was nicht, so daß es hier, wie bereits betont, tatsächlich doch wieder zu einer Aussonderung verschiedener Inhaltsbestandteile an einem und demselben Erlebnis kommt, und das ist es, was Natorp nicht gelten läßt.

VII. Das empirische Selbstbewußtsein bei Leibniz und Kant.

Einleitung.

Was uns die allgemeine Psychologie Natorps wissenschaftlich so sympathisch macht, das ist ihre Reduzierung auf einen Grundgedanken, welcher jedoch, bei aller Vereinheitlichung der „Idee" einer solchen Psychologie, unserem Denken die nötige Freiheit läßt, empirisch-herkömmliche Unterscheidungen aufzulösen, zu verschieben, einzusetzen, wo und wann es uns beliebt. Die Psychologie bedarf eines solchen Grundgedankens, um nicht ein mehr oder weniger zufälliges, von Zeitströmungen abhängendes, unorganisches Nebeneinander heterogener Begriffe und disparater Gesetzlichkeiten darzustellen. Mit einem solch merkwürdigen wissenschaftlichen „Gebilde" haben wir es aber für gewöhnlich noch zu tun, wenn wir von Psychologie reden. In der Regel sind es dreierlei begriffliche Sphären, die hier in Betracht gezogen werden, und dreierlei Gesetzlichkeiten. Mit den Worten Liebmanns z. B. (vgl. Zur Analysis der Wirklichkeit, 4. Aufl., S. 549 f.) kann man im Seelenleben unterscheiden 1. die Reihe der Empfindungen, deren Auftreten und Verschwinden mit psychophysischer Notwendigkeit erfolgt, wo also ein „äußerlich physiokratisches" und keineswegs ein psychologisches Sukzessionsprinzip herrscht; 2. den gedächtnis- und phantasiemäßigen Gedankenverlauf, beherrscht von den „Gesetzen" der Assoziation und Reproduktion, welche beim Genie nicht anders verlaufen als beim Dummkopf; 3. den verstandesmäßigen Gedankenverlauf, die logischen Denkoperationen, welche die Funktion haben, „zu praktischen und theoretischen Zwecken Wahrheit aufzufinden, wo diese weder den Sinnen vorliegt, noch dem Gedächtnis vorschwebt". Hier herrschen die Denkgesetze der natürlichen Logik. Zu diesen drei „Sukzessionsprinzipien" Liebmanns können wir heute noch als viertes Prinzip dasjenige der „verstehenden Psychologie" hinzufügen, das die Reihe der „verständlichen Zusammenhänge" beherrscht und die Gesetzlichkeit des seelischen Strukturzusammenhanges im Sinne Diltheys darstellt.

Auch in der Psychiatrie kennt man mindestens drei solcher „Vorstellungsreihen": 1. die Empfindungsreihe, 2. die unwillkürlichen Assoziationsabläufe (vgl. auch Bleulers Autistisches Denken) und 3. den „bewußten" oder „gerichteten" (Jung) Gedankenablauf (Bleulers „realistisch-logisches", „auf die Grenzen der Erfahrung Rücksicht nehmendes" Denken). Auch die französischen Psychiater unterscheiden neben den Empfindungen zunächst den „automatisme mental" (vgl. z. B. Janet) und dann noch den „psychisme supérieur". Kronfeld hat kürzlich in einem kleinen Aufsatz (Jakob Friedrich Fries und die psychiatrische Forschung) daran erinnert, daß auch von J. F. Fries „sinnliche Anregungen", unterer und oberer Gedankenablauf und die entsprechenden Störungen getrennt wurden, durchaus im Sinne der modernen Psychiatrie.

Es ist klar, daß da, wo so verschiedene Begriffskategorien auf ein im Grunde doch als einheitlich empfundenes Substrat angewandt werden, die Neigung besteht, eine dieser Kategorien zu verabsolutieren, d. h. ihren Herrschaftsbereich über das gesamte Seelenleben auszudehnen. So kennen wir den Sensualismus oder Sensationalismus, welcher die Seele aus Empfindungen aufbaut, nachdem er sie in Empfindungen künstlich aufgelöst hat, kennen wir die ihm nahestehende Assoziationspsychologie, die das gesamte Seelenleben aus der „Mechanik der Vorstellungen" erklären will; und was schließlich den Geltungsbereich der logischen Denkgesetze anlangt, so sei an den Versuch Liebmanns[84] (Gehirn und Geist) erinnert, der beweisen will, daß wenn der Psychomechanismus logisch sei, der Zerebromechanismus ebenfalls logisch sein müsse (S. 555ff.), was dann zu der Annahme eines „logischen Naturprozesses im Gehirn" (S. 559) und schließlich zur Gleichsetzung von Logos und Natur überhaupt führt (S. 564f.). Ja, auch das Grundprinzip der „verstehenden Psychologie" ist auf das gesamte Seelenleben ausgedehnt worden, auf den Traum, die psychopathologischen Erscheinungen, das Kunstschaffen, die scheinbar zufälligen Handlungen usw. (Freud), ohne daß es bisher gelungen wäre, der Kategorie des „Verstehens" im System der Psychologie ihren Platz und ihren Sinn anzuweisen.

So muß uns jeder Versuch, das Seelenleben einheitlich zu begreifen, ohne es einseitig zu vergewaltigen, willkommen sein, Natorps Versuch um so mehr, als er nicht einsam dasteht, sondern tief in der Geistesgeschichte aller Zeiten wurzelt, zumal aber in demjenigen System, in welchem der menschliche Geist seine sowohl in intensiver als in extensiver Hinsicht bis jetzt vollkommenste Objektivierung gefunden hat, in dem System Kants.

Zwar hat, nach Natorp, auch Kant sein System nicht derartig zum Abschluß gebracht, daß es die neue Psychologie fertig in sich enthielte, noch auch hat er dieses Ziel irgendwo deutlich bezeichnet; hingegen hat er das Fundament endgültig geschaffen, auf dem eine neue Psychologie sich aufbauen lassen muß (Natorp[96] S. 19). Indem er nämlich, ganz die Gedankenrichtung Platons verfolgend, neben der „Erfahrung" oder „Natur" noch zwei weitere, fundamentale Arten, ein Objekt zu setzen, unterschied, nämlich das sittliche Sollen und die ästhetische Art der Objektsetzung, hat er zugleich auch den „Urbegriff" der Psychologie und damit des Bewußtseins gewaltig vertieft. Dieses ist nun nicht mehr nur „theoretisches" (= intellektuelles), sondern ebenso ursprünglich, ja ursprünglicher ethisches, ästhetisches und religiöses Bewußtsein. Damit ver-

schwindet aber jede Möglichkeit, das Bewußtsein, entweder, wie Aristoteles es tat, der Natur einzugliedern, oder, es zwar als neben der Natur stehend, vielleicht sie sogar umfassend, dennoch aber mit den gleichen Denkmitteln wie sie zu bearbeiten und somit wirklich als eine andere Natur darzustellen (S. 19f.). Neben oder gegenüber der Welt der Erfahrung steht ja jetzt die Sittenwelt, die Welt der Kunst und etwa noch die Welt der Religion, und es ist ganz ausgeschlossen, die „Innenwelt des Bewußtseins" diesen drei oder vier Welten logisch über-, neben- oder unterzuordnen. Vielmehr stellt das Bewußtsein „zu ihnen insgesamt, zur Objektsetzung jeder Art und Stufe, gleichsam die Gegenseite, eben die Innenwendung, nämlich die letzte Konzentration ihrer aller auf das erlebende Bewußtsein dar". „Diese letzte Konzentration ist es, die der Begriff des Psychischen als des Bewußtseins, seinem vollen, konkreten Gehalt nach, nicht etwa als voraus gegeben bloß anzuerkennen, sondern überhaupt erst aufzustellen und zu entwickeln hat; sie ist, voraus vor der Psychologie, oder in der bloßen Aufstellung ihres Begriffs, nichts als ein Fragewort, welches freilich, wie das von jeder recht formulierten wissenschaftlichen Frage gilt, die Antwort in dem Sinne schon vorausbestimmt, daß sie die Bedingungen festsetzt, denen sie zu genügen habe. Die Konzentration aber, von der hier die Rede ist, kann jetzt keine bloß begriffliche mehr sein; begrifflich würde durch die objektive Grundlegung der Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, wenn diese vollendet wäre, alles Erreichbare geleistet sein. Auch irgendeine letzte Vereinigung dieser aller durch einen höchsten, aber wiederum nur begrifflich höchsten Bezug (gesetzt, daß dies überhaupt noch eine verständliche Aufgabe wäre) würde doch eben nur abstrakt sein; im prägnanten Begriff des Bewußtseins dagegen als des unmittelbaren Erlebens ist eine schlechthin konkrete Einheit gefordert und gedacht" (S. 20).

Diese „Ureinheit des Bewußtseins" gilt es also „für die Reflexion wiederherzustellen". Kants kritische Arbeit, nämlich die rein objektive Begründung der Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, hat erst die Voraussetzungen geschaffen „für die andere, nämlich subjektive Begründung, welche die Psychologie zu erbringen hat" (S. 21)[1]).

Diese Auffassung von dem Wesen und der Aufgabe der Psychologie stimmt ganz allgemein überein mit dem, was auch Jaspers in seiner gehaltreichen „Psychologie der Weltanschauungen" sagt: „Überall ist Voraussetzung der Psychologie und zumal einer Psychologie der Weltanschauungen, daß der Weg ins Objektive von der Seele beschritten ist, und nur so weit er beschritten ist, können wir Psychologie treiben" (S. 38). Dieser Auffassung schließen auch wir uns an, völlig im klaren darüber, daß wir uns damit von der reinen Phänomenologie, die das Wesen der Bewußtseinsgattungen direkt und rein erfassen will, endgültig abwenden. Aber reine Phänomenologie ist ja nicht Psychologie. Was diese von jener zu erwarten hat, wurde bereits im vorigen Abschnitt erwähnt.

Indem wir nun zu Kant selbst und seinem Vorgänger Leibniz übergehen, ist zunächst derjenigen Zusammenhänge zu gedenken, in welchen

---

[1]) In der unten folgenden subjektiven Deduktion der reinen Verstandesbegriffe haben wir immerhin schon ein Bruchstück einer solchen subjektiven Begründung.

wir die Darstellung bereits bis zu diesen Philosophen hingeführt haben. Das geschah vor allem in dem Abschnitt über das Freie, Schöpferische im Seelenleben, wo der Einfluß Leibnizschen Denkens auf die neuere deutsche Ästhetik und Psychologie erwähnt wurde (vgl. p. 36, 38). Unter Umgehung von Leibniz und Kant selbst wandten wir uns aber damals direkt demjenigen neueren Philosophen zu, bei welchem die Elemente ihres Denkens, wenigstens auf unserem Gebiete, wieder am deutlichsten aufzufinden sind, nämlich Lotze (vgl. p. 50). Wir glaubten, in Lotze denjenigen Geist zu erkennen, der die in Leibniz und Kant gipfelnde Periode der deutschen Psychologiegeschichte am ehesten mit der modernen Psychologie verbinde. Insbesondere war es dann noch, neben der Betonung des schöpferischen, aktiven Charakters des Seelenlebens, Lotzes Auffassung von der Einheit desselben, von der einheitlichen Tätigkeit oder Funktion, von dem einheitlichen Akt des Bewußtseins, welche uns an Leibniz-Kant erinnerte, zumal da, wo Lotze aus der Tatsache allein, daß uns überhaupt etwas erscheint, die Einheit und Unteilbarkeit unseres Wesens folgerte (vgl. p. 71).

Auch bei Leibniz und Kant steht, wie gleich zu zeigen sein wird, das Problem der Einheit des Bewußtseins und einer besonderen „Stufe" desselben, des „Selbstbewußtseins", im Vordergrund. Auch hier ist diese Einheit Einheit eines Tuns, eines Strebens, „Übergehens", einer Handlung, Tätigkeit, Funktion, eines Aktes des Bewußtseins; auch hier ist diese Einheit Grund davon, daß uns überhaupt etwas („gegenständlich") erscheint. Wie schon Plato in dem „Zusammenfassen zur Einheit", dem *ξυλλαβεῖν εἰς ἕν*, das er von dem beliebigen Vorstellen unterschied, den (subjektiven) Grund der Gegenstandserkenntnis erblickte, so begründen auch Leibniz und Kant die Einheit des Gegenstandes auf der Einheit der zusammenfassenden Tätigkeit des Bewußtseins. Lotze tritt nur ihr Erbe an. Und zwar spricht Leibniz von der Einheit der Apperzeption, Kant von der synthetischen Einheit oder Einheit der Synthesis (= Verbindung). Dabei ist auch hier Ausgangspunkt der Untersuchung, werde diese nun im subjektiven (= psychologischen) oder objektiven (= transzendentalen) Sinne geführt, stets der Gegenstand, die Welt der Objekte; von dieser aus wird zurückgefolgert entweder auf den subjektiven Erkenntnisprozeß oder auf die objektiv gültigen (= transzendentalen) Bedingungen der Erkenntnis. Schon hier fühlen wir uns auf dem Boden Natorps. Hierzu kommt aber noch, daß auch die Betrachtung des Seelenlebens von einem einheitlichen Prinzip aus, die uns bei Natorp so imponierte, schon bei Leibniz und Kant bereits fertig vorhanden ist. Wie Natorp in seiner Disposition der Psychologie auf dem Grunde des einheitlichen Erlebnisaktes die „Stufenfolge der Erlebniseinheiten" sich abheben läßt, so finden wir auch bei Leibniz und Kant eine stufenmäßige Erhöhung des Standpunktes des Bewußtseins von dem der Empfindung entsprechenden einzelnen Erlebnismoment und dem der Vorstellung entsprechenden, bestimmt begrenzten Erlebniszusammenhang zu der, der ideellen Einheit des Begriffs entsprechenden, Bewußtseinseinheit (vgl. 3. Kapitel VI, p. 96). Perzeption und Apperzeption lauten diese Stufen bei Leibniz, Apprehension, Reproduktion und Rekognition bei Kant. Durchgeführt ist diese Stufenordnung auch hier nur auf intellektuellem Gebiet, also in der als „Erkennen" bezeichneten Richtung des Bewußtseins oder, wie Natorp sagt, hinsichtlich des Seins-

bezuges; jedoch ist ihre Übertragung auf den Sollensbezug, auf das Gebiet des Willens und Gefühls, unschwer zu ergänzen.

a) Leibniz.

Es ist das unsterbliche Verdienst Leibnizens um die Psychologie, daß er das aktive Zusammenfassen oder Verbinden, im Gegensatz zu einem passiven Aneinandergeraten, als das Grundprinzip des Seelenlebens erkannt und wissenschaftlich ausgebaut hat. Der Name für diese verbindende Tätigkeit des „inneren Prinzips" lautet bei ihm bekanntlich: Streben. „Die Tätigkeit des inneren Prinzips, das die Veränderung oder den Übergang von einer Perzeption zu einer anderen bewirkt, kann als Streben (appetitus) bezeichnet werden, wobei allerdings zu bemerken ist, daß das Streben die ganze Perzeption, auf die es sich richtet (ad quam tendit), nicht immer vollständig erreicht. Es erreicht sie jedoch mindestens teilweise und gelangt so zu neuen Perzeptionen" (Monadologie, Hauptschriften, II, S. 438). Was aber heißt Perzeption? „Der momentane Zustand, der eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einbegreift und vorstellt, ist nichts anderes, als was man Perzeption nennt" (ebd.). Die Perzeption ist also ein Zustand, und zwar ein momentaner, durch den, oder in dem eine Vielheit einbegriffen, also verbunden, zusammengefaßt wird. Dieses Einbegreifen ist zugleich, wie wir sehen, ein Vorstellen. Diese Stelle zeigt klar, daß die Perzeption nicht etwas neben oder außerhalb des Strebens nach Verbindung ist, sondern daß sie nichts anderes als einen „momentanen Zustand" dieses Strebens, wir könnten sagen eine Phase desselben, darstellt. Momentan muß dieser Zustand genannt werden, da die „innere Tätigkeit", das Streben, in dauernder Veränderung begriffen ist, und zwar in „gradweiser" Veränderung, wobei immer Etwas sich verändert und Etwas bleibt. Es kann sich daher bei den Perzeptionen nicht um Teile eines Ganzen handeln, sondern eben nur um eine „Vielfältigkeit von Beschaffenheiten und Beziehungen", m. a. W. um eine „Vielheit in der Einheit". Diese Grundanschauung hegen wir heute noch.

Der momentane Zustand der Perzeption muß von einem anderen Zustand „wohl unterschieden werden, nämlich von der Apperzeption oder dem Selbstbewußtsein. Gerade hier haben die Cartesianer einen großen Fehler gemacht, indem sie die Perzeptionen, die nicht zum Selbstbewußtsein gelangen, ganz außer acht gelassen haben" (ebd.); denn, heißt es ein andermal, „der Glaube, daß es in der Seele keine andern Perzeptionen gibt, als die, die sie gewahr wird, ist eine große Quelle von Irrtümern" (III, S. 92). Hier wird deutlich, daß „zum Selbstbewußtsein gelangen" oder apperzipiert werden, soviel heißt, wie zur inneren Wahrnehmung gelangen, oder einfach soviel wie „bewußt werden". Hier deutet sich ein zweiter Bewußtseinsbegriff an, nämlich Bewußtsein = innere Wahrnehmung, im Gegensatz zum Bewußtsein = Streben = Verbindung = Synthesis. Doch davon weiter unten.

Gemäß seiner ganzen wissenschaftlichen Grundanschauungen, unter welchen die lex continui, das Gesetz der Kontinuität, in allererster Linie steht, kann auch der Übergang von der Perzeption zur Apperzeption bei Leibniz nur ein gradweiser sein. „Die Perzeption des Lichts oder der Farbe z. B., die wir gewahr werden, ist aus einer Menge kleiner Perzeptionen zusammengesetzt, die wir nicht gewahr werden, und ein Geräusch,

das wir perzipieren, auf das wir aber nicht achtgeben, wird durch eine kleine Vermehrung oder Zugabe merklich. Denn, wenn das, was vorangeht, keinerlei Wirkung auf die Seele täte, so würde auch diese kleine Zugabe, und somit auch das Ganze, keine Wirkung tun" (II, S. 113). Oder ein andermal: „denn alles Merkliche muß aus Teilen bestehen, die nicht merklich sind, weil nichts, der Gedanke so wenig wie die Bewegung, auf einmal entstehen kann." Die Frage, wieso man von Vorgängen in der Seele sprechen dürfe, von denen wir nichts gewahr werden, kommt ihm daher so vor wie die Frage, „woher wir etwas von unsichtbaren Körperchen wissen" (II, S. 93).

Hier gewahren wir einen zweiten Grundzug des Leibnizschen Denkens, nämlich die Bevorzugung des mathematischen Denkens und seine Anwendung auch auf das Seelenleben; denn scheinbar wider seine bessere Einsicht spricht er, wie bei der Bewegung, auch hier von kleinen „Teilen", von Vermehrung und Zugabe, ja wir wissen, daß es sich dabei um „unendlich kleine" Teile, also um eine Übertragung des Infinitesimalbegriffs auf das Gebiet der Psychologie handelt. Man würde aber irren, wenn man hierin einen Widerspruch zu der obigen Auffassung von der Vielfältigkeit der Beziehungen oder der Einheit in der Vielheit fände. Wie Cassirer sehr scharf hervorhebt, handelt es sich bei dem Leibnizschen Infinitesimalbegriff tatsächlich nicht um den Gesichtspunkt des „Ganzen" und des „Teils": „an seine Stelle tritt ein Wechselverhältnis und eine Über- und Unterordnung begrifflicher Bedingungen. Das ‚Einfache' ist nicht ein Bestandstück des Zusammengesetzten, sondern ein logisches Moment, das in seine Definition eingeht." „Auch das ‚Unendlich-kleine' will lediglich das begriffliche ‚Requisit' der Größe, nicht aber einen wirklichen ‚aktuellen' Bestandteil von ihr darstellen" ([22] II, S. 155). Diese Aufklärung ist für uns äußerst wichtig. Sie wirft ein helles Licht auf die Art der Existenz dieses „begrifflichen" Unbewußten. Für jetzt merken wir uns nur, daß für Leibniz eine Zunahme des sich in den Perzeptionen geltend machenden Strebens, also eine Vermehrung desselben durch neue solche „momentane Zustände" gleichbedeutend ist mit dem Übergang von der Perzeption zur Apperzeption, vom Unbemerkten zum bewußt Wahrgenommenen. Infolgedessen trifft es den Kern der Sache schlagend, wenn Windelband die Verwandtschaft Herbarts mit Leibniz darin erblickt, daß beide „das Bewußtsein als eine Funktion[1]) der Vorstellungsintensität" betrachteten (Geschichte der neueren Philosophie II, S. 411) oder, speziell auf Leibniz deutend, als eine „Funktion der Klarheit und Deutlichkeit in der Vorstellungstätigkeit" (ebd. I, S. 485); denn Vorstellungstätigkeit und Streben ist, wie wir wissen, für Leibniz ein und dasselbe; der Übergang von den „verworrenen" und „dunklen" zu den „klaren" und „deutlichen" Vorstellungen kommt tatsächlich einer Intensitätszunahme der Vorstellungstätigkeit gleich. Nur das klar und deutlich Vorgestellte wird der Seele bewußt: „Eine Seele aber vermag in sich selbst nur das zu lesen, was in ihr distinkt vorgestellt wird, sie ist nicht imstande, mit einem Schlage alle ihre Falten zur Entwicklung zu bringen, denn diese gehen ins Unendliche" ([83] II, S. 450).

In Anbetracht der grundsätzlichen Wichtigkeit, die die Anschauungen Leibnizens für uns besitzen[2]), zitieren wir noch einen anderen Autor, welcher

[1]) Funktion hier wieder im mathematischen Sinn: $y = f(x)$.

[2]) Vgl. auch W. Wundt: Leibniz (1917), insbes. S. 36, 50 ff., 62 f., 88 ff.

die geschichtliche Bedeutung des großen Philosophen für die Psychologie ausgezeichnet erfaßt hat: Wilhelm Dilthey. „Die Perzeption ist zunächst von keiner unterscheidenden Tätigkeit begleitet, der nächste Schritt ist, daß sie von den anderen Perzeptionen unterschieden wird. Auf der Stufe der deutlichen Vorstellung werden dann die in ihr enthaltenen Teile gesondert, und das Ich unterscheidet sich im Selbstbewußtsein von ihr. Dieser Fortschritt zu immer deutlicherer Vorstellung findet statt in einer kontinuierlichen Stufenreihe. So ermöglichen die neuen Begriffe die Durchführung des von Leibniz aufgestellten Prinzips der Kontinuität im Seelenleben. Ihr Licht erstreckte sich über alle Gebiete der Psychologie. Durch sie wurde der innere Zusammenhang der wechselnden, verschiedenartigen Zustände der Seele im Lebensverlauf verständlich, welchen Platon und die Stoa herausgehoben hatten: die Seele trägt in jedem Momente ihre ganze Vergangenheit in sich, und die Bestimmungsgründe für ihr zukünftiges Verhalten liegen in ihr. Die scharfen Begrenzungen ihrer Zustände bei Descartes, die starren Vorstellungen und Volitionen des Spinoza werden nun endlich durch Leibniz überwunden: hierin reicht Leibniz über die Aufklärung hinaus in das geschichtliche Denken der folgenden Epoche" (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesamm. Schriften, II, S. 479).

Wir sehen also, wie sich bereits bei Leibniz zwei Bewußtseinsbegriffe mit aller Deutlichkeit absondern: der eine stellt die das Vielfache zu einer Einheit zusammenfassende geistige Tätigkeit selbst dar, das von einer Perzeption zur andern fortschreitende Streben; der andere, auch Selbstbewußtsein oder Apperzeption genannte Begriff, bezeichnet denjenigen Intensitätsgrad jener Tätigkeit, der ohne weiteres, d. h. lediglich auf Grund seiner erhöhten Intensität, den Charakter des innerlich deutlich Wahrgenommenen mit sich führt. Das „zur Wahrnehmung gelangen" ist lediglich eine Funktion der Intensität der geistigen Tätigkeit. Windelband[141] (I, S. 492) hat dieses Verhältnis in der Sprache der modernen Psychologie auch so ausgedrückt: „Das bloße Haben der Vorstellungen muß nach seiner [Leibnizens] Theorie von dem Bewußtsein derselben sorgfältig unterschieden werden, und dieses Bewußtsein bezeichnete er mit dem Namen der ‚Apperzeption', worunter er also die bewußte Aneignung eines Vorstellungsinhaltes durch den denkenden Geist verstand." Das erste Bewußtsein würde also dargestellt durch das Haben von Vorstellungen, das zweite, das Selbstbewußtsein, durch das Bewußthaben von Vorstellungen[1]).

Man kann diese beiden Bewußtseinsbegriffe auch noch ausdrücken durch die uns schon aus der modernen Aktpsychologie geläufigen Wendungen: „etwas ist im Bewußtsein" und „ich bin mir eines Etwas bewußt". Herbart motiviert den Sinn und die Berechtigung dieser doppelten Ausdrucksweise mit der ihm eigenen Klarheit: „Der Ausdruck: eine Vorstellung ist im Bewußtsein, muß unterschieden werden von dem: ich bin mir meiner Vorstellung bewußt. Zu dem letzteren gehört innere Wahrnehmung, zum ersteren nicht. Man bedarf in der Psychologie durchaus eines Worts, das die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens bezeichnet.

1) Für das Haben von Vorstellungen gebraucht die Aktpsychologie, wie wir sahen, den Ausdruck Erleben der Vorstellungen oder Erleben schlechthin.

Dafür findet sich kein anderes, als das Wort Bewußtsein. Man wird sich hier einen erweiterten Sprachgebrauch müssen gefallen lassen, um so mehr, da die innere Wahrnehmung, welche man sonst zum Bewußtsein erfordert, keine feste Grenze hat, wo sie anfängt und aufhört; und da überdies der Aktus des Wahrnehmens selbst nicht wahrgenommen wird, so daß man diesen, weil man sich seiner nicht bewußt ist, auch von dem Bewußtsein ausschließen müßte, obgleich er ein aktives Wissen und keineswegs eine gehemmte Vorstellung ist" (Lehrbuch zur Psychologie, Werke V, S. 18, Anm.). Der bekannte Ausdruck „Schwelle des Bewußtseins" kann sich also nur auf den zweiten Bewußtseinsbegriff beziehen.

Leibniz und der Begriff des Unbewußten.

Fragen wir nun nach der Bedeutung des Ausdrucks unbewußt in Hinsicht auf diese beiden Bewußtseinsbegriffe, so ergibt sich unschwer folgendes: Unbewußt im Sinne des ersten Bewußtseinbegriffes kann nur soviel heißen als überhaupt nicht-geistig oder nicht-seelisch. Eine Vorstellung oder ein seelischer Inhalt schlechthin, den ich überhaupt nicht „habe" oder nicht „erlebe", der überhaupt „in keinem Bewußtsein" ist, nicht „zur Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens" gehört, ein solcher Inhalt ist überhaupt kein seelischer Inhalt, kann infolgedessen überhaupt nicht Gegenstand der Psychologie sein. Ein solcher „Inhalt" kann dann aber noch eine vierfache Bedeutung haben: entweder er ist, erstens, ein körperlicher Vorgang, das wäre ein physiologisch-unbewußter im Sinne Fechners oder Herings. Wenn der letztere z. B. erklärt, daß das Gedächtnis oder Reproduktionsvermögen „nicht eigentlich als ein Vermögen des Bewußten, sondern vielmehr des Unbewußten anzusehen ist", und daß es sich dabei um ein „Grundvermögen der organisierten Materie" handelt (Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der Materie[51], S. 13 ff.), so ist dieses Unbewußte eben — die Materie und interessiert den Psychologen nicht mehr. Oder aber, zweitens, das Unbewußte ist überhaupt nichts Empirisch-Reales, weder ein seelisch noch ein körperlich Reales, sondern ein metaphysischer Begriff, nämlich das „An sich" der gesamten empirischen Welt, das Absolute. Schulbeispiel: E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten. Auch dann geht es den Psychologen nichts an. Oder, drittens, das Unbewußte ist ein Unbewußtes in erkenntnistheoretischem Sinne, gleichsam ein transszendental Unbewußtes. Auch dann ist es kein Sein, nichts Wirkliches, sondern es drückt dann lediglich das Fehlen der transzendental-logischen Bedingungen der Erkenntnis aus und ist dann unbewußt im Sinne des „transzendentalen Selbstbewußtseins" (vgl. unten p. 210ff.). Psychologie braucht sich hierum nicht zu kümmern. Viertens aber: Das Unbewußte ist ein „eigentlich Unbewußtes", ein Reales, aber weder ein psychisches noch ein physisches Reales, sondern „ein drittes Reich des Wirklichen". Ich gestehe, daß ich mit denjenigen, die dies behaupten, nicht diskutieren kann, da ich nicht imstande bin, mir unter diesem Begriff etwas zu denken[1]).

[1]) Von ganz anderen Voraussetzungen, die mir aber das Thema zu komplizieren scheinen, geht Hellpach aus (vgl. Unbewußtes oder Wechselwirkung. Ztschr. f. Psychologie, Bd. 48). Insbesondere erübrigt sich sein Vorschlag, das Wort „unbewußt" nicht zur Rubrizierung eines Tatbestandes, sondern nur als Deutungsbegriff zu gebrauchen, durch die obige Darstellung von selbst. Jedoch sei der Leser, der in die Kontroversen über das Unbewußte eindringen will, auf diese Schrift hingewiesen.

Das wären die möglichen Gegensätze des ersten Bewußtseinsbegriffs, des empirischen Bewußtseins im Sinne der Aktpsychologen sowohl als auch Leibnizens, Herbarts und, wie wir gleich sehen werden, auch Kants. Einen allmählichen Übergang von bewußt zu unbewußt, ein relativ Unbewußtes oder mehr oder weniger Bewußtes kann es hier nicht geben; denn entweder ist etwas in diesem Bewußtsein, gehört etwas „zur Gesamtheit alles wirklichen Vorstellens" (= Seelischen überhaupt), oder es gehört nicht dazu und ist dann physisch oder metaphysisch. Hier handelt es sich um begriffliche Gegensätze, die sich logisch ausschließen, die ihrer Definition nach für immer getrennt sind.

Anders, wenn wir uns zum zweiten Bewußtseinsbegriff wenden: Bewußtsein = innere Wahrnehmung = bewußtes Wissen, deutliches und klares Vorstellen, „Apperzipieren". Hierzu gibt es gar keinen logischen Gegensatz. Während dort bewußt den Gegensatz von körperlich oder physisch oder den Gegensatz von real, metaphysisch, transzendental bedeutet, so kennen wir keinen inneren logischen Gegensatz zu „innerer Wahrnehmung", es sei denn lediglich ihre Verneinung, die Nichtwahrnehmung. Diese betrifft aber nicht den logischen Gegensatz, sondern das reale oder existenziale Gegenteil. Wohl aber gibt es hier gradweise Verschiedenheiten, ein „mehr oder weniger Bewußtes", meinetwegen ein „relativ Unbewußtes", ein klar oder dunkel Bewußtes, ein deutlich oder verworren Bemerktes usw. Unbewußt heißt hier soviel wie: ein unendlich kleiner Grad von Bewußtsein, aber nicht: kein Bewußtsein. Das reale Gegenteil von bewußt = innerlich wahrgenommen ist nicht „überhaupt unbewußt", und damit körperlich oder metaphysisch, sondern nicht gewußt. Das bewußte Wahrnehmen ist hier, bei Leibniz, Herbart, Kant, ja keine neue seelische Funktion, gesondert von der geistigen Funktion, dem Streben oder der Synthesis überhaupt, sondern es ist, wie wir sahen, nur der Ausdruck einer gewissen Intensität, Verdichtung oder Steigerung dieser Grundfunktion. Es liegt nach dieser Anschauung „im Wesen" der seelischen Tätigkeit, daß sie, wenn sie nur einen gewissen Intensi-

Was noch „das dritte Reich des Wirklichen" anbelangt, so kann ich auch dann nichts damit anfangen, wenn man darunter die „psychophysische Tätigkeit" im Sinne Fechners versteht. Fechner gehört bekanntlich auch zu denjenigen, die glauben, die Psychologie könne nicht von unbewußten Empfindungen, Vorstellungen usw. abstrahieren. Jedoch ist sein Unbewußtes kein Psychisches mehr, sondern ein Psychophysisches. „Empfindungen, Vorstellungen haben freilich im Zustande des Unbewußtseins aufgehört, als wirkliche zu existieren, sofern man sie abstrakt von ihrer Unterlage faßt, aber es geht etwas in uns fort, die psychophysische Tätigkeit, deren Funktion sie sind, und woran die Möglichkeit des Wiederhervortrittes der Empfindung hängt" (Psychophysik II, S. 438). Für Fechner ist also bewußt = innerlich wahrgenommen, aber nicht = psychisch; was nicht innerlich wahrgenommen ist, hört auf, Psychisches zu sein und sinkt zum Psychophysischen (= physiologischem Hirnrindenvorgang) herab. Es ist nun logisch nicht einzusehen, warum man hier nicht von physischer oder gehirnphysiologischer oder Hirnrindentätigkeit reden kann, so sehr natürlich gerade der Psychiater die praktische Brauchbarkeit des Ausdrucks „psychophysische Tätigkeit" schätzt. Aber er muß sich dabei klar machen, daß dieser Ausdruck nur ein Deckwort für das psychophysische Problem ist, das durch Worte und begriffliche Formeln allein nicht zu lösen, ja kaum zu beschreiben ist. Vielmehr gehört dazu, wie wir gleich eingangs hörten (vgl. p. 15), eine Auflösung des ganzen naturwissenschaftlichen Begriffsapparats, die Einsicht in dessen Grenzen und die Wiederherstellung der „vortheoretischen Einheit", aus der die beiden Begriffe physisch und psychisch gebildet wurden; die begriffliche Konstruktion sowohl eines Reiches des Wirklichen, als auch erst recht diejenigen eines dritten Reiches desselben, sind Probleme, die, soweit sie mit dem Rüstzeug empirischer Begriffe bearbeitet werden, sich als Scheinprobleme erweisen.

tätsgrad erreicht, von uns, vom Subjekt, deutlich wahrgenommen wird. Das und nichts anderes heißt es, wenn man sagt, die bewußte Wahrnehmung sei hier die (mathematische) Funktion der Intensität der Vorstellungstätigkeit. Es verhält sich hier genau so wie bei dem Wechselverhältnis von Ruhe und Bewegung. Sicherlich ist Ruhe realiter etwas anderes als Bewegung, wie es realiter etwas anderes ist, ob ich einen Akt der bewußten Wahrnehmung vollziehe oder nicht. In einem Fall weiß ich von einem Inhalt, im andern nicht; daran ist nicht zu rütteln. Aber nicht darum handelt es sich bei Leibniz, den realen Unterschied zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen bewußter Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung zu verwischen, sondern darum, ein Prinzip zu finden, nach welchem das eine aus dem andern verstanden, wissenschaftlich eingesehen werden kann. Dieses Prinzip ist das der Kontinuität, und zwar im Sinne eines Prinzips „der Ordnung in der Methode des Denkens" (Cassirer[22] II, S. 158). „Die Regel des Ungleichen muß so allgemein konzipiert werden, daß sie die Gleichheit als eine besondere Bestimmung in sich zu fassen vermag". „Wer daher Regeln der Bewegung und Ruhe aufstellen will, der muß sich vor allem gegenwärtig halten, daß die Regel der Ruhe so zu fassen ist, daß ‚sie als Korollar oder als Spezialfall der Regel der Bewegung angesehen werden kann'". „Die Stetigkeit kann nicht unmittelbar aus dem ‚Wesen' der Bewegung, sondern nur aus den Prinzipien der rationalen Ordnung, d. h. aus den Erfordernissen unserer vernünftigen Einsicht gefolgert werden" (S. 159f.). Es ist nun nicht schwer, diesen Sachverhalt von den Regeln der Bewegung und Ruhe auf die Regeln der bewußten Wahrnehmung und der geistigen Tätigkeit schlechthin anzuwenden. Die Regel des Bewußten plus Unbewußten muß, so könnten wir sagen, so allgemein konzipiert werden, daß sie die Gleichheit beider als eine besondere Bestimmung in sich zu fassen vermag. Die Regel des Bewußtseins ist so zu fassen, daß die Regel des Unbewußten als ein Spezialfall der Regel des Bewußtseins eingesehen werden kann. Wir erkennen hier die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkrichtung Leibnizens, der alles darauf ankommt, die Heterogenität der Naturtatsachen in die Homogenität der Denkregel oder des „Gesetzes" aufzulösen.

Mit der von Leibniz-Herbart-Kant ausgehenden Auffassung, daß die klare und deutliche „Vorstellung von etwas" abhänge von der Intensität (dem Stärkegrad) der Vorstellungstätigkeit oder des Bewußtseins (im Sinne des ersten Begriffs), werden nun aber noch keineswegs die Schwierigkeiten gelöst, vor die sich der empirische Psychologe und Psychopathologe gestellt sieht. Nach ihr wäre bewußt (= innerlich wahrgenommen) all dasjenige und nur dasjenige Seelische, welchem ein bestimmter, einen gewissen Schwellenwert übersteigender Stärkegrad innewohnt. Nun scheint aber zweifellos die empirisch erschlossene Tatsache zu bestehen, daß es Seelisches gibt, das zwar unbewußt = nicht innerlich wahrgenommen ist, und das trotzdem sehr intensiv oder stark sein kann. Es ist ja eine Grundlehre z. B. der psychoanalytischen Forschungsrichtung, „daß ein latenter oder unbewußter Gedanke nicht notwendigerweise schwach sein muß", und daß es ein „wirksames Unbewußtes" gibt (vgl. z. B. Freud, Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse, S. 117ff.). Die Frage, ob diese Auffassung der neueren Psychopathologie dazu angetan ist, die Lehre der „funktio-

nalen Abhängigkeit des Bewußtwerdens von der Intensität des bewußten Vorgangs" einzuschränken, wie Freud es tut, muß einer späteren Schrift zur Beantwortung überlassen werden.

b) Kant.

Einleitung.

Nicht zu allen Zeiten und von allen Philosophen wird Kants Psychologie gegenüber der Psychologie Leibnizens als Fortschritt gewertet. Derjenige aber, der ganz auf Leibniz fußt, ihn bewundert und systematisch weiterbildet, Kants Psychologie hingegen durchaus als Rückschritt betrachtet, ist Herbart. Wir können daher sagen, daß sich von Leibniz aus zwei Richtungen in der deutschen Psychologiegeschichte abspalten lassen, von denen die eine direkt zu Herbart läuft, die andere, wie bereits erwähnt, über die Ästhetiker und Tetens zu Kant hinführt. Herbart bewundert an Leibniz die „erhabene Phantasie", „das Auge des Metaphysikers", der „überall in der Welt und in der Seele lauter Fülle und Kontinuität, gesetzmäßige und harmonische Entwicklung" erblickt, und dem es „nicht genügt, nur das anzuschauen, was auf dem Vorhange der Wahrnehmung zu sehen ist, sondern der hinter den Vorhang blickt und dort — nicht etwa erdichtete Seelenvermögen, sondern die wahren Kräfte aufsucht, aus denen die sämtliche Tätigkeit des Gemüts erklärt werden muß. Denn eben die Vorstellungen selbst sind die Kräfte der Seele. Vorstellungen sind nicht etwa bloße Bilder, ein nichtiger Widerschein des Seienden, sondern sie sind das wirkliche Tun und Geschehen, vermöge dessen die Seele ihr Wesen aufrecht erhält, und ohne welches sie aufhören würde zu sein was sie ist" (Psychologie als Wissenschaft usw., [50] V, S. 243f.). Demgegenüber wird Kant vorgeworfen, den von Wolff systematisch abgehandelten Seelenvermögen die Ehre erwiesen zu haben, sie noch weit mehr als jener „auseinanderzusetzen": „Erinnert man sich der starken Gegensätze, welche Kant zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, zwischen dem Verstande und der Vernunft, zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, zwischen der praktischen Vernunft und dem niederen Begehrungsvermögen, endlich zwischen den beiden Arten der Urteilskraft befestigte: so mag man wohl überlegen, ob jemals ein Philosoph die Einheit unserer Persönlichkeit so gewaltsam behandelt; das Fließende unserer Zustände, das Ineinandergreifen aller unserer Vorstellungen, das allmähliche Entstehen eines Gedankens aus dem anderen, so wenig in Betracht gezogen; hingegen an der Verschiedenheit einiger Hauptresultate der geistigen Bewegungen, und an dem Widereinanderstoßen einiger Vorstellungsreihen sich so einzig gehalten haben möge?" (ebd. S. 248f.). „Lotze und Leibniz", heißt es ein andermal (S. 13), „waren in Rücksicht auf diese Wissenschaft [die Psychologie] beide auf besserem Wege, als auf dem sie durch Wolff und Kant sind weitergeführt worden."

Wir können dem gegen Kant oft etwas „galligen" Herbart hier nicht ganz recht geben. Schon die weiter unten folgende subjektive Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wird zeigen, daß Herbart die durchaus beweglichen Wechselbeziehungen, die zwischen den einzelnen nur scheinbar starren Konkretionen Kants herrschen, übersieht. Es ist eines der großen Verdienste der Marburger Schule (Cohen, Natorp,

Cassirer u. a.), daß sie gerade auf den prozeßartigen, Kant mit Leibniz verbindenden Charakter seiner Lehre aufmerksam gemacht und ihn noch weiter entwickelt hat. Doch gehen wir nunmehr zu Kant selbst über.

1. Die Funktion der Synthesis in den Leistungen „des Verstandes" und „der Vernunft".

a) Die Begriffe des Verstandes.

Auch in der Psychologie Kants finden wir den „aktivistischen" Charakter der Leibnizschen Psychologie. Aktives Verbinden, Zusammenfassen des Mannigfaltigen zu einer Einheit als ein „Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft" oder als ein „Aktus der Selbsttätigkeit" des Subjekts, ist auch Kants psychologischer (nicht nur transzendentaler!) Grundbegriff. An Stelle des Leibnizschen Strebens tritt hier jedoch der Ausdruck Synthesis: „Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen" ([67] S. 124). Diese Synthesis gliedert sich aber, nicht wie bei Leibniz in zwei, sondern in drei Unterarten oder „Spezialvermögen", die aber durchaus als drei Stufen oder Stadien des empirischen synthetischen Prozesses aufgefaßt werden müssen. Wir finden hier ebenfalls das Fortschreiten von der Perzeption zur Apperzeption, wenn auch der erste Ausdruck nicht gebraucht wird; jedoch schiebt sich zwischen beide Phasen noch eine dritte ein, und diese nun belegt Kant mit dem Namen der Einbildungskraft[1]). Infolge des „Doppelantlitzes" der Kantischen Lehre können alle drei Begriffe sowohl empirisch als transzendental gebraucht werden: „Jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden; alle aber auch sind Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen" (1. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 115). Uns beschäftigt jetzt nur der empirische Gebrauch[2]).

Das Stück Kantischer Psychologie, das wir hier betrachten, ist nur in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft enthalten, wo es im zweiten und dritten Abschnitt der (subjektiven) Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (§ 95ff.) zu finden ist. In der zweiten Auflage ist dieser Abschnitt völlig umgearbeitet. Er diente Kant von Anfang an nur zur Erläuterung seiner transzendentalen Begriffe durch empirisch-psychologische, niemals waren ihm die letzteren Selbstzweck. Sie betreffen lediglich die Lockesche Frage quid facti, die Frage nach dem faktischen (empirisch-psychologischen) Hergang der Verstandeserkenntnis, nicht die erkenntnistheoretische Frage quid juris, die Frage nach der Geltung der Erkenntnis. Wie im sachlichen Fortgang der „Kritik der reinen Vernunft" sich das Schwergewicht immer mehr von der ersten auf die zweite Frage verlegt, so verhält es sich auch mit dem zeitlichen Fortgang von der ersten zur zweiten Auflage dieses gedanklichen Riesenwerkes[3]).

[1]) „Einbildungskraft", sagt Kant in der Vernunftkritik, „ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen" (S. 126). Es handelt sich hier um die empirischen Gesetzen gehorchende reproduktive Einbildungskraft. Der Dichtkraft entspricht Kants produktive Einbildungskraft (S. 127).

[2]) Wenn wir aus der 1. Ausgabe (1781) (= A) der Kritik der reinen Vernunft zitieren, ist dies jeweils bemerkt; wo dieser Vermerk fehlt, handelt es sich um die 2. Ausgabe (1787), abgedruckt in Bd. III der Werke, herausgeg. von Cassirer.

[3]) Vgl. hierzu auch das anläßlich des Unterschiedes zwischen empirischer und reiner Phänomenologie Gesagte (p. 103).

Kant kennt also „drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption" (A S. 94). In diesen drei „Vermögen" „betätigt" sich die Synthesis, ähnlich wie bei Leibniz sich das Streben in Perzeption und Apperzeption betätigt. Auf den (inneren und äußeren) Sinn gründet sich die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung", auf die Einbildungskraft die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung", auf die Apperzeption die „Synthesis der Rekognition im Begriffe".

Von der ersten Stufe der Synthesis heißt es: „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein" (A S. 99). Man denkt hier unwillkürlich an die obige Definition der Perzeption durch Leibniz (Perzeption = der momentane Zustand, der eine Vielheit in der Einheit einbegreift und vorstellt). Nur differenziert Kant noch schärfer. „Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammenziehung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne" (ebd.). Dem in der Anschauung, im Sinn enthaltenen Mannigfaltigen, tritt also hier die „Einheit der Anschauung" entgegen, zu welcher ein „Durchlaufen" und „Zusammennehmen" (= apprehendere, einbegreifen, einbeziehen) gehört.

Diese Synthesis der Apprehension ist mit der zweiten Stufe, mit der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung „unzertrennlich verbunden" (A S. 102); man sieht also, daß es sich hier keineswegs um „starre", getrennte Vermögen handelt! Ja, die Einbildungskraft ist sogar „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst" (A S. 121, Anm.), erstreckt sich also auch bereits auf den Sinn, auf die Anschauung! Apprehension und Reproduktion sind offenbar lediglich Übergänge, Stufen, Stadien einer und derselben synthetischen Kraft. Ja, Kant sagt wörtlich: „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welche wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung wir Apprehension nennen. Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen, vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren" (A S. 121). Die Apprehension allein kann noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen, sie betrifft ja nur die „momentanen Zustände", die in einem „Augenblick" enthaltenen Einheiten. Damit es zur Zusammenfassung des Mannigfaltigen in ein Bild kommt, bedarf es noch eines Vermögens, „Reihen" von Wahrnehmungen darzustellen, oder der Fähigkeit, „eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen", nämlich ein „reproduktives Vermögen der Einbildungskraft" (ebd.). Es handelt sich hier nicht mehr um das Beieinander in einem Moment, also um die Einheit der Apprehension, sondern um das Nacheinander mehrerer Momente und die neuerliche Zusammenfassung dieser Momente in eine weitere Einheit. Wenn man z. B. in Gedanken

eine Linie ziehen, die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder sich auch nur eine Zahl vorstellen will, muß man eine dieser Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen. Würde man aber die vorhergehende Vorstellung (den Anfang der Linie usw.) immer wieder aus den Gedanken verlieren und sie, indem man zu den folgenden fortgeht, nicht reproduzieren, so käme niemals eine „ganze Vorstellung" zustande (A S. 101). In dieses Nacheinander muß nun aber wiederum ein bestimmter Zusammenhang, eine neue Art der Einheit kommen; denn wenn Vorstellungen einfach so, wie sie „zusammengeraten, einander ohne Unterschied reproduzierten", so würden daraus wohl „regellose Haufen derselben", aber keine Erkenntnis entspringen. Die Reproduktion der Vorstellungen muß also eine Regel haben, „nach welcher eine Vorstellung viel mehr mit dieser als mit einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion nach Regeln nennt man die Assoziation der Vorstellungen" (A S. 121). Für den Zusammenhang der menschlichen Erkenntnis überhaupt ist dann freilich noch ein objektiver (transzendentaler) Grund dieser „Einheit der Assoziation" (oder Reproduktion) notwendig, der uns aber hier, wo wir es nicht mit objektiver Begründung der Erkenntnis zu tun haben, sondern nur mit ihrem tatsächlichen Werden, nicht berührt.

Nun hat es aber auch empirisch mit der Reproduktion und Assoziation und deren Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft noch nicht sein Bewenden, ja die Hauptsache fehlt noch! Die Zusammenfassung der momentanen Zustände, der Perzeptionen Leibnizens, in die noch ganz unvollkommene Wahrnehmung oder in die Einheit der Apprehension, die Zusammenfassung zweitens der aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen oder Vorstellungen nach den Regeln der Assoziation zu einer synthetischen Einheit der Reproduktion — beides genügt noch nicht für das Zustandekommen der Erkenntnis; es bedarf noch eines dritten Momentes: das ist das (empirische) Bewußtsein der Identität des Gedachten oder Reproduzierten, das Werk der Apperzeption oder apperzeptiven Synthesis. „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein" (A S. 103). Ein Satz von weittragender Bedeutung! Das Reproduzieren der Vorstellungen nach den Regeln der Assoziation würde immer noch keine empirische Erkenntnis abgeben, wenn nicht das Bewußtsein hinzukäme, daß das vorher Gedachte und das jetzt Gedachte identisch wären. Dieses Wissen um die Identität des Reproduzierten ist eine neue Einheit der Synthesis, die „nur das Bewußtsein verschaffen kann". „Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich nicht die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuung von einem zu einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis" (A S. 103).

Da es sich hier um die Einheit im Begriffe und um das Wiedererkennen des Früheren als des mit dem Jetzt Identischen handelt, spricht Kant hier auch von der „Synthesis der Rekognition im Begriffe". Der Begriff selbst wird infolgedessen auch als „ein Bewußtsein" bezeichnet. „Denn dieses eine Bewußtsein [= Begriff] ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproduzierte, in einer Vor-

stellung vereinigt." Und nun folgt ein für uns wichtiger Satz: „Dieses Bewußtsein kann oft nur schwach sein, sodaß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber unerachtet dieser Unterschiede muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich" (A S. 103—104).

Dieser Satz gibt uns einigen Anlaß zum Nachdenken. Ein starkes Bewußtsein wäre demnach ein solches, das wir in dem Aktus selbst (= unmittelbar[1]) mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen. Da nun aber Bewußtsein hier = Begriff steht, so wäre ein starkes Bewußtsein ein Begriff, in dem alle seine Merkmale „mit hervorstechender Klarheit" vorgestellt werden, eine klare und deutliche Idee im Sinne Leibnizens. Ein schwaches Bewußtsein hingegen wäre eine verworrene oder dunkle Idee, ein Begriff, in dem die apperzeptive Einheit der Synthesis nur wenig „klar" wäre, so wenig, daß wir sie nur „in der Wirkung", also offenbar erst nachträglich aus ihrer völligen Aktualisierung heraus, mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen.

Die Ausdrücke stark und schwach beziehen sich hier also auf den Grad der Konzentration oder der Aktualisierung des empirisch-synthetischen Prozesses. Nun wissen wir von Leibniz, daß der erhöhten Konzentration (Intensität) der „seelischen Tätigkeit" eo ipso eine innere Wahrnehmung entspricht; ja diese findet erst statt bei einem gewissen Grad dieser Intensität. Wie verhält es sich damit bei Kant?

In der 2. Ausgabe der Vernunftkritik findet sich folgender Satz: „Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewußt zu sein, und so alle übrigen Vermögen" (S. 282). Das Vermögen, sich seiner bewußt zu sein, ist offenbar das „Selbstbewußtsein", das hier als ein besonderes Vermögen, aber aufs engste mit dem Bewußtsein schlechthin verbunden, gedacht ist (daher „folglich"). Ob aber eine Abnahme oder Schwächung des Bewußtseins (= seelische Tätigkeit überhaupt = Synthesis) mit einer Schwächung oder Verdunkelung der inneren Wahrnehmung einhergeht, wie bei Leibniz, das bleibt hier noch unentschieden. Jedoch finden wir hier noch eine höchst instruktive Anmerkung: „Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewußtsein wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasieren zugleich greift) zu tun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtsein zum Bewußtsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtsein des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also gibt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden" (S. 282f.).

Wir sehen hier, daß Kant von einem Bewußtsein redet, das zwar vor-

[1]) Brentano würde sagen: im inneren Bewußtsein.

handen ist, aber „zur Erinnerung nicht ausreicht", d. h. von einem Bewußtsein, von dem wir „bewußt" nichts wahrnehmen, also von einem „unbewußten Bewußtsein", was nie etwas anderes heißen kann als ein nicht wahrgenommenes, von uns nicht gewußtes Bewußtsein, m. a. W. nichts anderes als ein „unbewußter seelischer Vorgang". Interessant ist die Zusammenstellung der Unterscheidung von Recht und Billigkeit mit dem Phantasieren auf einem Musikinstrument. Kant sagt damit, daß nicht nur das „Mechanisierte" oder Eingeübte unbewußt werden kann, sondern daß so hochwertige Begriffe wie die von Recht und Billigkeit angewandt oder gedacht werden können, ohne daß sie von uns „bewußt" angewandt oder „bewußt" gedacht werden. Kant unterscheidet also die beiden Bewußtseinsbegriffe wie Leibniz, und es wird jetzt klar, daß auch für ihn die innere Wahrnehmung eo ipso an die Konzentration, oder wie er sagt, an die „intensive Größe" (ebd.) geknüpft ist; ein Vorgang wird mir bewußt, wenn er einen bestimmten Grad der Intensität erreicht hat. Diese Intensität geht wie bei Leibniz parallel mit der Klarheit der Vorstellungstätigkeit; ja die Klarheit ist eben die Funktion der Intensität. Was auf niederer Stufe der Intensität zur Unterscheidung ausreicht, ermöglicht mit höherer Intensität das Bewußtsein des Unterschiedes. Ich vermag also zu unterscheiden, ohne mir des Unterschiedes bewußt zu sein und damit natürlich auch des Aktes des Unterscheidens. Dieses Unterscheiden ist bewußt im Sinne des ersten, unbewußt im Sinne des zweiten Bewußtseinsbegriffs, m. a. W. es ist ein seelischer Vorgang, von dem ich nichts weiß, den ich nicht wahrnehme.

Wir wenden uns nach dieser Abschweifung, die uns das Verständnis des folgenden erst ermöglicht, zu der Apperzeption, der dritten Stufe der Synthesis, zurück.

Rekapitulieren wir mit Kants eigenen Worten, was voranging. „Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation (und Reproduktion), die Apperzeption in dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition" (A S. 115). Hier fällt uns jedoch etwas Neues auf. Es ist nicht mehr die Rede von dem Bewußtsein der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den „einen Augenblick zuvor gedachten", sondern von der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den „Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren". Der Widerspruch löst sich, wenn wir daran denken, „daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind" (A S. 104), m. a. W. daß sie hier das primitive Vorstellungsmaterial darstellen.

Dieses Bewußtsein der Rekognition durch die Synthesis der Apperzeption ist nun nicht nur das „Selbstbewußtsein", sondern es ist zugleich das Bewußtsein „des Gegenstandes". In der Erzeugung der Gegenstände (der Erkenntnis) gipfelt der synthetische Prozeß und erst mit der Einheit der Apperzeption ist der Gegenstand „möglich". Auch hier, in der Rekognition im Begriffe, erfolgt die Synthesis, die Verknüpfung des als identisch Erkannten, nach einer Regel. „So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die

Einheit der Apperzeption möglich machen[1]), und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke" (A S. 105). „Alles Erkenntnis erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen oder auch dunkel sein, wie er wolle; dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient" (ebd.).

Schalten wir hier ein, daß ein unvollkommener oder dunkler Begriff, nach dem Inhalt unserer obigen Abschweifung, ein unbewußter im Sinne eines innerlich nicht vollständig „wahrgenommenen" Begriffes ist, und daß das Operieren mit solchen dunklen Begriffen einem „unbewußten Denken" gleichkommt. Wir sehen aber zugleich, daß dieses unbewußte Denken, mag es in seinem Resultat, in seiner Wirkung, noch so sehr mit dem bewußten Denken übereinstimmen oder es gar übertreffen, de facto, das heißt in seinem tatsächlichen Ablauf oder in seinem phänomenologischen Bestand, sich doch von dem bewußten unbedingt unterscheidet. Die Behauptung, das unbewußte Denken gleiche dem bewußten (phänomenologisch) durchaus, nur mit dem einen Unterschied, daß es eben nicht-bewußt sei, hält einer ernsten wissenschaftlichen Kritik nicht stand, weil hier Denkresultat und Denkvorgang oder objektiver geistiger Gehalt des Gedachten und Denkakt verwechselt werden. Was aber vom Denken gilt, gilt auch von allen anderen „Weisen des Bewußtseins". Wir erkennen an diesem Beispiel, wie sehr Leibniz und Kant der Phänomenologie vorgearbeitet haben.

Zur Erläuterung des Begriffs als Einheit der Regel diene noch der Begriff des Körpers. „So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannichfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntnis äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein: daß er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewußtsein, vorstellt. So macht der Begriff des Körpers, bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns, die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw. notwendig" (ebd.).

Mit der „Einheit der Regel" einer notwendigen Verknüpfung oder Synthesis, mit einem andern Wort: der Kategorie, treten wir nun bereits aus dem Gebiet des psychologisch-empirischen Erkenntnisvorgangs in das der transzendentalen oder objektiv gültigen Erkenntnis, in das Gebiet des reinen oder transzendentalen Bewußtseins ein; denn hier handelt es sich nur noch um die „formale Einheit der Erfahrung überhaupt" oder um ein bloß „formales Bewußtsein". Dasselbe wird uns, obwohl es nicht mehr in den Bereich der allgemeinen Psychologie gehört, im nächsten Abschnitt beschäftigen.

Halten wir hier einen Augenblick Rückschau! Wir stehen am Übergang vom empirischen zum transzendentalen „Bewußtsein". Ein überquellender Reichtum scharfsinnigster Unterscheidungen, ein geniales begriffliches Nacherzeugen des empirischen Erkenntnisprozesses steht vor unserem geistigen Auge. Demgegenüber nimmt sich die „Mechanik der Vorstellungen" in der Assoziationspsychologie tatsächlich primitiv genug aus, und man versteht, wenn Cassirer von der „ärmlichen und in sich

[1]) Von mir hervorgehoben.

unterschiedslosen Schablone der Assoziation", wenn der große Naturforscher Johannes Müller gar von den „kläglichen Gesetzen" derselben spricht[1]), in welchen auch Wundt[147] (S. 272) nichts weiter als „durch logische Dichotomie gewonnene Gattungsbegriffe" erblickt, „geschmückt" mit dem Namen der Assoziationsgesetze.

Nun findet aber der Prozeß des Erkennens in dieser „Deduktion" noch keineswegs seinen Abschluß, wie auch sein Anfang für uns noch etwas im Dunklen liegt. Die ganze Erörterung bezieht sich, wie schon die Überschrift Kants sagt, auf die Verstandesbegriffe, und sie enthält lediglich die Formen, in denen „der Verstand" aus dem endlosen Stoff, dem Mannigfaltigen der Anschauung, im Fortgange des synthetischen Prozesses Gegenstände „erzeugt", oder kürzer die Formen, in denen sich die Gegenstände „konstituieren". Die Anschauung selber wird nur durch die Sinnlichkeit oder den (inneren und äußeren) Sinn gegeben, wovon unten noch näher zu reden sein wird.

Nun kennt Kant aber, wie wir wissen, neben Sinnlichkeit und Verstand noch ein drittes „Erkenntnisvermögen", auch dieses keineswegs als starre, isolierte Fähigkeit des „Gemüts", sondern als letztes, ins Unendliche weisendes Stadium des Erkenntnisprozesses, nämlich die Vernunft. Wie der Verstand tief in das Gebiet der Sinnlichkeit hineinwirkt, da Anschauungen allein, ohne Begriffe „blind" sind (wie auch Begriffe ohne Anschauungen „leer"), so wirkt auch ihrerseits die Vernunft schon bei der Entstehung der Erkenntnis auf dem Gebiete von Sinnlichkeit und Verstand mit, ein Zeichen, daß es sich hier immer wieder um Abstraktionen aus dem einheitlichen und einen Erkenntnisprozeß handelt.

β) Die Ideen der Vernunft.

„Alle Erkenntnis", sagt Kant[67] (S. 247f.), „hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft[2]), über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Kann man den Verstand als das Vermögen der Regeln bezeichnen, so mag man die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien benennen (S. 248). Diese Prinzipien beziehen sich niemals auf Erfahrung oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern sie sind lediglich richtunggebend für den Verstand, d. h. für die Begriffe von Gegenständen. Wie der Verstand nämlich Einheit in die Erscheinungen bringt, vermittels der Verstandes-begriffe oder Regeln, so bringt die Vernunft Einheit in die Verstandesregeln vermittels der Vernunft-begriffe, vermittels der nur ihr eigentümlichen Prinzipien der Begriffsbildung. „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittels der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" (S. 250). Der oberste Grundsatz oder das oberste Prinzip der Vernunft aber ist das: „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte

[1]) Über die phantastischen Gesichtserscheinungen, 1826, zit. nach Liebmann[84], S. 448. Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Liebmann selbst: Die Assoziation der Vorstellungen (ebd.), in welchem er einen sehr lehrreichen Versuch macht, die „ärmliche Schablone" zu erweitern und zu vertiefen, sowie seinen Aufsatz: Gehirn und Geist (ebd.).

[2]) Ein andermal heißt es gleichlautend: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen" ([67] S. 476).

zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (S. 253). Der Verstand, der sich nur auf Erfahrungsinhalte bezieht, da er ja der „Grund möglicher Erfahrung" ist, der Verstand kann immer nur von einer Bedingung zur anderen weiterschreiten, ohne jemals zu dem Begriff oder der Idee eines abschließenden Ganzen, heiße dieses nun etwa Seele, Welt oder Gottheit, zu gelangen. Die in der Vernunft sich betätigende Einheit der Synthesis hingegen schreitet, wenn auch von der Erfahrung kommend, doch über die Erfahrung hinaus (wenn auch nicht im transzendenten, so doch im transzendentalen Sinne[1])); sie betrifft eine Erkenntnis, „von der jede empirische nur ein Teil ist", und bis zu welcher „zwar keine wirkliche Erfahrung jemals reicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist" (S. 255). Die Vernunftbegriffe oder Ideen sind also keine leeren Hirngespinste, sondern die abschließenden Begriffe des die begrenzte Mannigfaltigkeit der Erfahrungstatsachen zu einer unendlichen Einheit zusammendenkenden Geistes. Indem sie m. a. W. die Totalität der Bedingungen oder, was auf dasselbe hinauskommt, „das Unbedingte" enthalten, „betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist" (S. 255).

Kant greift hier auf Plato zurück, der sehr wohl bemerkt habe, daß „unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste sind" (S. 257). Man muß nur, wenn man an Kants Ideen oder Vernunftbegriffe denkt, alle „mystische Deduktion" derselben und alle Übertreibungen, dadurch Plato sie gleichsam hypostasierte, vergessen. Mit spekulativer oder metaphysischer Erkenntnis haben sie nicht das geringste zu tun, wie ja keiner vorher und nachher der Metaphysik als (theoretischer) Erkenntnis derartig den Boden entzogen hat wie Kant.

Unbedingtheit oder Totalität der Bedingungen zu suchen, sei also das Prinzip, welches die Kantischen Ideen beherrscht. Die Ideen bezeichnen demnach keine lösbaren Aufgaben, sondern für den endlichen Geist durchaus unlösbare Probleme! Und doch sind sie „notwendig" und „in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet"; denn wenn es auch den Aufgaben, „die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen", an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen mag, so haben sie doch den Nutzen, „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird" (S. 262).

Diese durchgehende „Einstimmigkeit des Verstandes mit sich selbst" wird eben nur erreicht dadurch, daß „alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen" betrachtet wird oder m. a. W. dadurch, „daß alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganzes zusammengefaßt" werden. Diese letzte und oberste, sich nur auf den Verstandesgebrauch beziehende Zusammenfassung oder Einheit bezeichnet Kant als die Ver-

[1]) Die Bedeutung dieser Ausdrücke wird uns in dem nächsten Abschnitt beschäftigen.

nunfteinheit oder Einheit der Vernunftideen (S. 264). Wenn durch diese auch kein Objekt bestimmt werden kann, wenn sie auch „nur Ideen" sind, so können sie doch, wie Kant nicht müde wird, uns einzuschärfen, „im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weitergeleitet wird" (S. 265).

Die den Verstand in seiner Erkenntnis leitenden Ideen lassen sich nun in drei Klassen einteilen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält" (S. 269). Von allen diesen Ideen (die man in der ontologischen Metaphysik mit den Namen Seele, Welt, Gott bezeichnet hat) gilt, daß sie zwar „notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt" werden, daß man aber von den ihnen korrespondierenden Gegenständen oder Objekten keine Kenntnis, es sei denn einen „problematischen Begriff", haben kann. Wir kommen auf diese Ideen durch Schlüsse, die keine „empirischen Prämissen enthalten und vermittels deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann" (S. 272). Gerade hier sieht man deutlich den Zertrümmerer der Leibniz-Wolffschen Metaphysik am Werk!

Von den drei Arten der Ideen interessiert uns hier nur die erste, die Idee der Seele, und auch diese können wir erst später erörtern. Es wird nämlich dem Kenner Kants längst aufgefallen sein, daß wir die Vernunftideen noch unter der Rubrik des empirischen Selbstbewußtseins abhandeln, während ihre Untersuchung doch von Kant offenkundig nicht in empirisch-psychologischem, sondern in transzendentalem Sinne geführt wird. Nun, das „Doppelantlitz" der Kantischen Philosophie zeigt sich sicherlich auch noch auf dem Gebiete der Ideen. Wenn auch das Schwergewicht der Untersuchung und ihre Bedeutung für die Geschichte der Philosophie ganz auf transzendentalem Gebiet liegen, so bleibt es dem Psychologen doch unbenommen, auch hier den Weg in „subjektiver" Richtung fortzusetzen, soweit es ihm lohnend erscheint. Immer ist es ja auch jetzt noch das psychologische Subjekt, welches auf Grund der transzendentalen Formen oder „Gitter" (Jaspers) zu den Ideen gelangt, sie hat, nährt, sich von ihnen leiten und täuschen läßt. Diese psychologische Bedeutung der Ideen hat (neben ihrer methodologischen und objektiven Bedeutung) neuerdings auch Jaspers[63] (S. 421) wieder hervorgehoben. Er zitiert zwei Stellen aus der Vernunftkritik, wo Kant selbst die psychologische Betrachtung der Ideen anwendet. Die eine bezieht sich auf den Gang des

schöpferischen Prozesses im einzelnen Individuum beim Aufbau einer Wissenschaft, die andere auf die Gruppierung der einzelnen wissenschaftlichen Charaktere. Wir lassen diese Stellen folgen.

„Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können“ ([67] S. 558). „Ein zweites Mal“, sagt Jaspers [63] (S. 422), „wendet Kant eine psychologische Betrachtung der Ideen an bei Gruppierung der wissenschaftlichen Charaktere in solche, deren Interesse von der Idee der Einheit, und solche, deren Interesse von der Idee der Spezifikation geleitet wird. Die einen z. B. sind ihrem Wesen nach geneigt, ‚besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien und Rassen usw.‘ anzunehmen, die anderen setzen ihren Sinn darauf, ‚daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe‘. Weitgehendste Differenzierung, immer fortzusetzende Unterschiede ist die Leidenschaft des einen, möglichste Vereinheitlichung, ja völlige Natureinheit die Leidenschaft des anderen. Beide haben recht, sofern sie Suchende unter Leitung ihrer Idee sind, beide haben unrecht, wenn sie ihre Idee verabsolutieren und damit als real hypostasieren.“

Jaspers steht demnach nicht an, die Ideen Kants auch in subjektivem Sinne aufzufassen. Für ihn ist die „Idee im Keim“ eine psychologische Kraft, die sich im Anschluß an Kant näher bestimmen läßt als „das in der Unendlichkeit liegende Ziel, das durch das Schema der Aufgaben erstrebt wird“ ([63] S. 24). Also auch hier Subjektivierung des Objektiven, Gewinnung psychologischer Grundbegriffe (des Begriffs der psychologischen Kraft oder des psychologischen Prinzips) durch den Rückgang vom objektiven Ziel und der objektiven Aufgabe auf das dahin Zielende oder Strebende im psychologischen Subjekt!

Gewiß haben wir auch hier wieder nur Bruchstücke vor uns; aber die „Idee“ einer Psychologie auf Kantischer Grundlage, wie sie Natorp vorschwebt, muß sich dadurch doch immerhin etwas deutlicher in uns „entfalten“.

2. Die Funktion der Synthesis und „die Sinnlichkeit“.

Wir haben den Gang des synthetischen Prozesses verfolgt von der Einheit der Apprehension in der Anschauung bis zu der Einheit der Vernunft in der Idee. Es bleibt noch übrig, worauf oben schon hinge-

wiesen, auf den Anfang des gesamten Erkenntnisprozesses noch näher einzugehen, nämlich auf den (inneren und äußeren) Sinn.

Das Problem der Sinnlichkeit, wie wir mit Kant das Gebiet der Empfindungen jetzt benennen wollen, ist die Crux der allgemeinen Psychologie. Sollen wir dieses Gebiet nach dem Beispiel Brentanos als physische Phänomene ganz aus der Psychologie verbannen, was die radikalste Lösung wäre, oder mit Stumpf als neutrale Wissenschaft der „Phänomenologie", als Lehre von den „Erscheinungen" gelten lassen, oder aber, wie Husserl es tut, der Psychologie erhalten? Sicherlich liegt uns, entsprechend der ganzen Entwicklung der Psychologie, insbesondere auch der experimentellen, der letzte Weg am nächsten. Psychologie ist nicht nur Lehre vom intentionalen oder Aktbewußtsein, sondern auch von den „passiven" Erlebnissen der Empfindung. Immerhin fanden wir bei Husserl, wenigstens soweit wir ihn hier verfolgten, keine endgültige Klärung des Verhältnisses beider Gebiete zueinander. Die Empfindungen waren eben da, wurden als gegeben vorausgesetzt, und nur das wurde gezeigt, wie die Akte sich ihrer bemächtigten, was sie aus ihnen machten, wie sie sie auffaßten usw. Anders bei Natorp. Hier fanden wir Empfindung (oder Inhalt) und Akt, welche sich zuerst schroff einander gegenüberstehen, zurückgeführt auf einen einheitlichen Begriff, nämlich den der Erkenntnisrichtung, als deren (sich relativ zueinander verhaltende, ja umkehrbare) Stadien oder Stufen sie sich erwiesen. Perzeption und Apperzeption, Präsentation und Repräsentation oder (sinnlicher) Inhalt und (gedachter) Gegenstand waren hier nicht zwei getrennte Welten, sondern lediglich verschieden „hohe" Stufen eines und desselben Bewußtseins. Ähnlich verhielt es sich bei Leibniz, dessen Lehre die Marburger ja gerne mit der Lehre Kants in Einklang zu bringen suchen. Bei Leibniz steht die Sinnlichkeit, der sinnliche Stoff, den Funktionen des Denkens nicht als etwas Fremdes gegenüber, vielmehr trägt die Sinnlichkeit diese Funktionen, wenn auch in unbewußter, dunkler oder verworrener Gestalt, bereits in sich. Sinnlichkeit und Verstand sind hier keine getrennten Vermögen, sondern Stadien in einer graduellen kontinuierlichen Entwicklungsreihe.

Bei Kant nun liegen die Verhältnisse nicht so einfach. Wenn man die subjektive Deduktion der reinen Verstandesbegriffe liest, so glaubt man zwar, daß der einzige Unterschied gegenüber Leibniz darin bestehe, daß Kant anstatt zweier drei Stadien des synthetischen Prozesses von der rohen Anschauung bis zum klaren Begriff unterscheidet. Damit haben wir aber nur die eine Seite seiner Lehre von Sinnlichkeit und Verstand erfaßt. Wie kommt es, daß Kant doch immer wieder gegen Leibniz Stellung nimmt, ihm vorwirft, daß er die Sinnlichkeit „intellektuiere", daß er „den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachte, da er offenbar transzendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft"? ([67] S. 72). Dies rührt daher, daß es für Kant, wie er bereits in der Einleitung der Vernunftkritik (S. 51) erwähnt, „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" gibt, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden". Die erstere bezeichnet Kant auch als die Rezeptivität, die letztere als die Spontaneität. Sinnlichkeit heißt nichts anderes als die Fähigkeit, Vorstel-

lungen zu bekommen, „durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden" (S. 55). Nur insofern unser „Gemüt" von Gegenständen auf gewisse Weise affiziert wird, sind uns Gegenstände gegeben, und nur insofern uns Gegenstände gegeben sind, findet Anschauung statt. „Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermittels gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung" (S. 55).

Nun folgt eine einschneidende Unterscheidung, die sich durch Kants ganze Psychologie und Philosophie hindurchzieht, und durch welche er sich sogleich in Gegensatz zu Leibniz setzt. Während Leibniz nämlich die Unterscheidung zwischen Inhalt (oder Stoff) und Form nur auf dem Gebiete des Denkens machte, indem er hier zwischen Denkinhalten und den (gesetzmäßigen) Formen oder Verhältnissen derselben unterschied, greift bei Kant diese Unterscheidung auch schon in das Gebiet der Sinnlichkeit ein: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung" (S. 56). Bekanntlich sind Raum und Zeit die Formen, durch welche auf dem Gebiete der Sinnlichkeit Ordnung in den Stoff gebracht wird. Mathematik als „anschauliche Wissenschaft" wäre nicht möglich, wenn es nicht auch auf dem Gebiete der Sinnlichkeit zu vollkommen klaren und deutlichen Erkenntnissen kommen könnte. Die Sinnlichkeit ist demnach nicht die niedrigere Entwicklungsstufe gegenüber dem Verstand, wie Leibniz meinte, sondern beide stellen zwei grundverschiedene Tätigkeitsweisen des erkennenden Geistes dar.

Nun handelt es sich bei Kant von Anfang an immer um reine, um von aller empirischen Materie gereinigte oder isolierte Formen, welche durchaus transzendentale Begriffe sind und sich keineswegs auf den Vorgang des Ordnens, sondern auf die erkenntnistheoretische Geltung des geordneten Materials beziehen. Ohne auch hier noch auf den Begriff des Transzendentalen einzugehen, muß nun aber betont werden, daß die transzendentale Untersuchung doch immer und immer wieder empirisch-psychologische Tatsachen zur Voraussetzung hat oder von ihnen ausgeht. Empirisch-psychologisch gewendet, können wir daher sagen, daß die Sinnlichkeit keineswegs nur die passive Fähigkeit des Affiziertwerdens, der Rezeptivität, darstellt, sondern daß auch hier schon eine gewisse ordnende Tätigkeit der „Seele" anzutreffen ist, nenne man diese Tätigkeit nun Funktion, Akt oder Spontaneität. Die synthetische, vereinheitlichende, zusammenfassende seelische Funktion ist es, die der Kantischen Psychologie die Einheit und Geschlossenheit gibt, wie wir in der Deduktion der Verstandesbegriffe ja gesehen haben. Denkt man an diese

Funktion allein, so kann man Kant neben Leibniz stellen und ihn dessen Nachfolger nennen; denkt man an die Verschiedenheit der Funktionsweisen (räumlich-zeitliche Ordnung einerseits, Verstandesregeln andererseits), so tritt uns das Neue bei Kant entgegen. Für die Psychologie, die nur den Hergang, nicht die Geltung der Erkenntnis untersucht, tritt der zweite Gesichtspunkt zurück hinter dem ersten. Das Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisweisen, wodurch sich erst der „Gegenstand" konstituiert, ist, wie wir sahen, ein so inniges, daß wohl der Erkenntnistheoretiker den Geltungswert jeder von ihnen eindeutig festzustellen vermag, der Psychologe hingegen unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, wenn er sie genetisch scharf trennen will.

3. Der innere Sinn.

Ein ähnliches Schicksal, wie es Kants Lehre von den drei Erkenntnisquellen: Sinn, Verstand, Vernunft beschieden war, hat auch seine Lehre vom inneren Sinn gehabt; das will sagen, daß sich auch hier zwei Auffassungen gegenüberstehen, von denen die eine den inneren Sinn möglichst verselbständigt und dem äußeren Sinn scharf gegenüberstellt, die andere aber die Unterscheidung beider wieder völlig aufhebt. Wir wollen versuchen, einige Punkte von Kants Lehre vom inneren Sinn hier festzuhalten, wohl wissend, daß wir damit ein besonders dornenreiches, auch heute noch keineswegs ganz aufgeklärtes Gebiet betreten, wo Wirrnis und Dickicht häufiger sind als freier Ausblick. Und doch wäre es überaus lehrreich, Kants Auffassung vom inneren Sinn vom psychologischen Standpunkt aus näher ausgeführt und nach seinen Andeutungen entwickelt zu finden. Was wir davon in den Lehrbüchern oder in einzelnen Abhandlungen hören, bezieht sich vorwiegend auf den transzendentalen Gebrauch des Begriffs des inneren Sinnes. Zur Übersicht sei etwa auf die kleine Schrift von Rademaker, „Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kritik der reinen Vernunft" hingewiesen.

Wir gelangen am ehesten zum Verständnis der Meinung Kants über den inneren Sinn, wenn wir von vornherein festhalten, daß es keine besonderen Empfindungen sind, die dem inneren Sinn zukommen, daß vielmehr äußerer und innerer Sinn dieselbe „Materie" haben; was sie unterscheidet, das ist lediglich die Ordnungsweise derselben oder, in der Sprache Kants, die Form (vgl. oben p. 205). „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes" ([67] S. 65). Psychologisch gewendet müssen wir sagen, daß diejenigen („synthetischen") Funktionen oder Akte, welche uns die Empfindungen in zeitlicher Ordnung vorführen, den inneren Sinn ausmachen, im Gegensatz zum äußeren, welcher die Funktionen der räumlichen Ordnung repräsentiert; beide zusammen sind dann als Rezeptivität oder Fähigkeit, „durch Gegenstände affiziert zu werden", der Inbegriff der Erscheinungen. Der äußere Sinn stellt also, um es zusammenzufassen, das Gebiet der räumlich geordneten, der innere das der zeitlich geordneten Erscheinungen dar. Nun besteht aber doch kein einfaches Nebeneinander beider Sinne; vielmehr ist der innere Sinn dem äußeren in gewisser Hinsicht übergeordnet.

Auch in ihm, dem inneren Sinn, machen „die Vorstellungen der äußeren Sinne den eigentlichen Stoff" aus, „womit wir unser Gemüt besetzen" (S. 75); der innere Sinn tut nichts anderes, als daß er diese Vor-

stellungen „in die Zeit setzt"; er enthält die „Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen)". Diese Verhältnisse oder „Formen" der inneren Anschauung treten also nur in Funktion, „sofern etwas im Gemüte gesetzt wird", oder sofern der innere Sinn durch das Setzen von Vorstellungen „affiziert" wird. Da nun aber einerseits das Setzen von Vorstellungen eine „Tätigkeit des Gemüts" und andererseits auch der innere Sinn eine Tätigkeit des Gemüts (= der Seele) ist, so verstehen wir, wenn Kant den inneren Sinn auffaßt als „die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellungen, mithin durch sich selbst affiziert wird" (S. 76). Das will sagen, daß wir auch unser eigenes Wesen nicht erkennen, wie es „an sich sein mag, sondern eben nur, wie wir davon affiziert werden, d. h. als Erscheinung" (vgl. nochmals oben p. 205). Dabei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, „wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtsein seiner selbst ist die einfache Vorstellung des Ich .... Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren und kann allein auf eine solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist" (S. 76). Wir haben hier den schwierigen Begriff der „Selbstaffektion" vor uns und können nunmehr den inneren Sinn auch als das Aufnahmevermögen für die Selbstaffektion bezeichnen, womit natürlich den Mißverständnissen erst recht Tür und Tor geöffnet wird. Kant, dem es ja auf die psychologische Seite des Problems des inneren Sinns am wenigsten ankam, drückt sich hier leider äußerst knapp aus. Besonders kompliziert in psychologischer Hinsicht und keineswegs restlos aufklärbar wird dann das Problem in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik (vgl. besonders § 24), wo die „Empfindungen" keineswegs mehr das alleinige Monopol des „Affizierens" des inneren Sinnes besitzen, sondern auf einmal der Verstand, die „synthetische Einheit" es ist, welcher diese Fähigkeit zukommt. Das Affizieren des inneren Sinnes durch den Verstand ist jetzt aber ein Bestimmen des inneren Sinns (oder des Mannigfaltigen der Anschauung in ihm), eine Erfüllung desselben (der an und für sich nur die bloße Form der Anschauung ist) mit einer bestimmten Anschauung. Die Verbindung von Verstand oder Denken und Sinnlichkeit ist hier wieder eine besonders enge, und die vermutete „gemeinsame Wurzel" beider Stämme der Erkenntnis wird hier deutlich sichtbar.

Nun könnte man zunächst immer noch versucht sein, anzunehmen, der Begriff des äußeren Sinnes sei dem inneren an Umfang übergeordnet, insofern als er die räumliche Ordnung der Erscheinungen überhaupt bezwecke, von welchen Erscheinungen ein Teil dann auch noch zeitlich geordnet würde durch den inneren Sinn. Das Umgekehrte aber ist der Fall: räumliche Ordnung setzt überall zeitliche Ordnung voraus, der

Raum ist ohne die Zeit nicht zu denken. Es ist zu beherzigen, „daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch-entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte), in einem und demselben Objekte, begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nacheinander, anzutreffen sein" (S. 64). Wenn wir dies eingesehen haben, kommen wir zu der weiteren Einsicht, daß der innere Sinn der weitere Begriff ist: er enthält den äußeren, der die Quelle der Raumerkenntnis ist, als „Provinz" in sich, und außerdem enthält er noch die innere Anschauung, die „keine Gestalt gibt". „Die Zeit", sagt Windelband[141] (II, S. 67), „ist die Form, in welcher wir uns selbst und alle andern Dinge, der Raum nur diejenige, unter welcher wir jene andern Dinge anschauen."

Wir können dies auch noch begreiflich machen im Anschluß an die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der ersten Auflage (S. 98f.) der Vernunftkritik. „Unsere Vorstellungen", sagt Kant hier klipp und klar, „mögen entspringen woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seyn, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden seyn; so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nemlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bey dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß." Sodann erinnern wir uns des über die Synthesis der Apprehension in der Anschauung Gesagten: „Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anders, als absolute Einheit seyn. Damit nun aus diesem Mannichfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannichfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannichfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabey vorkommende Synthesis bewirken kann" (A S. 99).

Die Überordnung des inneren Sinnes über den äußeren, welche darin besteht, daß alle „Modifikationen unseres Gemütes" unter diesen Begriff fallen, wird nun aber wieder eingeschränkt, ja ins Gegenteil verwandelt, wenn wir an die Bedingungen der Erfahrung und an die Gegenstände der Erfahrungen beider denken. Nicht das will nämlich Kant mit jener Überordnung des inneren über den äußeren Sinn behaupten, daß die innere Erfahrung ursprünglicher sei als die äußere; vielmehr beweist er gerade umgekehrt, „daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung möglich sei" ([67] S. 203). Nur durch äußere Erfahrung (die

„eigentlich unmittelbar" ist) wird, wenn auch nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, „aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich" (S. 202). Mit den Worten Cassirers[22] (II, S. 726) können wir das auch so ausdrücken: „Wir können von unserem empirischen Ich nicht anders reden, als indem wir es den Gegenständen gleichsam gegenüberstellen und es von ihnen abheben; diese Unterscheidung aber setzt die Anschauung des Raumes, in der uns Gegenstände allein gegeben werden können, notwendig voraus. Die empirische Erkenntnis des Ich ist somit (nach Kant) nicht von anderer Art als die des Naturobjekts und ruht auf keinen anderen und vollgültigeren Gründen der Gewißheit." „Es ist nur eine Erfahrung", sagt Kant einmal (A S. 110); innere und äußere sind aufs innigste aufeinander angewiesen; denn soll ein Begriff eine „Erkenntnis" werden, so muß eine beharrliche Anschauung als die unentbehrliche Bedingung der objektiven Realität zugrunde gelegt werden. „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, dem Begriff der Substanz, d. h. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden" ([67] S. 281). Oder mit den Worten Cassirers[22] (S. 727): „Das Ich könnte sich seines Daseins als in der Zeit bestimmt nicht bewußt werden, wenn es nicht den Fluß und Wandel seiner inneren Zustände auf ein Beharrliches bezöge und in ihm fixierte; dies Beharrliche aber kann seinerseits nur durch die Vermittlung der äußeren Anschauung fixiert werden, die sich somit als ein unentbehrlicher Faktor in der Gestaltung selbst des ‚psychischen' Seins erweist."

Diese Auffassung Kants vom Verhältnis des Nicht-Ich zum Ich, um Fichtes Termini zu gebrauchen, erscheint uns auch für die allgemeine Psychologie von größerer Wichtigkeit; jedoch müssen wir sie konsequent zu Ende denken. Dann kommen wir wieder in das Geleise Natorps[96] (S. 150), dem die „Reduktion der Zweiheit an sich seiender Substanzen auf eine bloße Zweiheit der Erscheinungsweise" durch Kant nicht genügt, sondern der darauf hinweist, daß diese Reduktion sich hätte „verschärfen müssen zur vollständigen Ablehnung einer eigenen ‚Erscheinung' vor dem inneren Sinn". Gegenüber der Kantischen Auffassung, daß „von den Gedanken aller Raumbezug ausgeschlossen sein, die Zeitbestimmung aber natürlich ihnen bleiben soll", erklärt er: „Es gibt aber gar nichts Erscheinendes am Bewußtsein, das von allem Raumbezug sich löste. Die Bewußtheit selbst ist freilich unräumlich, aber sie ist ebenso unzeitlich; in ihr ordnen sich die Erscheinungen nach Zeit und Raum, aber sie selbst kann sich nicht wiederum so ordnen, denn sie erscheint gar nicht; das Erscheinen selbst und überhaupt ist, wie oft gesagt, nicht wiederum Erscheinung, also auch nicht zeitlich oder räumlich zu ordnen. Diese Ordnungsweise sollte ja von Anfang an die ‚Materie' betreffen, es gibt aber, nach Kant selbst, keine eigene Materie für den inneren Sinn. Es hätte also, nach der strengen Konsequenz des Kritizismus, jeder Gedanke einer doppelten Wirklichkeit, auch als bloß erscheinender, einer doppelten Wahrnehmung oder Erfahrung also, fallen müssen. ‚Wirklich' im empirischen Sinn soll ja sein, was ‚mit einer Wahrnehmung nach empirischen' (immer wieder an der Wahrnehmung zu bewahrheitenden) ‚Gesetzen zusammenhängt', oder was ‚mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fort-

gangs in einem Kontext steht' (1. Ausg., S. 225f. 376. 493). Dieser ‚eine Kontext' aber ist, wie KANT uns belehrt hat, im inneren Sinn allein, das heißt, unter der Form der Zeit, überhaupt nicht, sondern nur in der gleichermaßen zwingenden Beziehung auf den Raum: in der ‚Natur', dem überhaupt seinem ganzen Begriff nach einzigen Gesetzeszusammenhange des zeit-räumlich Erscheinenden möglich. Also sollte von einer eigenen empirischen Wirklichkeit für den inneren Sinn ferner nicht die Rede sein. Und so bleibt eigentlich nirgends ein Platz im KANTischen System der möglichen ‚Erfahrung' offen für eine Psychologie neben der Naturwissenschaft, wie sie gleichwohl an einer Reihe von Stellen immer noch angenommen zu werden scheint. Sondern alle fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntniskritik KANTS fordern gebieterisch die strenge Durchführung jenes reinen Monismus der Erfahrung, den KANT selbst formuliert hat in dem öfters schon angezogenen Wort: Es ist nur eine Erfahrung usw. (1. Ausg., S. 110)" (S. 151).

Wir sehen nun wiederum und verstehen vielleicht erst recht, was es heißt, zu sagen, nur soweit die Seele den Weg ins Objektive beschritten habe, könne man Psychologie treiben: die Richtung ins Objektive muß eingeschlagen sein, um von da aus die Richtung ins Subjektive überhaupt zu finden. KANT steht tatsächlich am Eingang zu dieser Erkenntnis[1]).

VIII. Das transzendentale Selbstbewußtsein KANTS.

Die eigentliche Bedeutung KANTS, für die Theorie der Erkenntnis ebensowohl wie für die allgemeine Psychologie, liegt darin, daß er die allgemeingültigen, notwendigen Formen aufgezeigt hat, mittels derer „die Seele die Richtung ins Objektive einschlägt". Diese Aufzeigung bezieht sich aber keineswegs auf den Hergang der subjektiven Erkenntnisweisen des Objektiven, sondern auf die (objektive) Begründung dieser Erkenntnis; nicht auf die Frage quid facti, sondern quid juris. Nach den eigenen Worten KANTS ist hier nicht die Rede „von dem Entstehen der Erfahrung", sondern „von dem, was in ihr liegt". Und zwar wird die Untersuchung nicht mehr, wie es früher stets der Fall gewesen war, auf formal-logische Weise geführt, d. h. durch Heranziehung der logischen Denkgesetze, sondern auf transzendental-logische Weise, d. h. durch Untersuchung der erkenntnistheoretischen Formen des Geistes. Das ist es, was den Kern der durch KANT hervorgerufenen Wendung in der Geschichte des Erkenntnisproblems bezeichnet. Alles drängt daher jetzt auf die Erörterung des Begriffes „transzendental".

Auch die Frage nach der objektiven Begründung der Erkenntnis hat die Psychologie, insbesondere die Assoziationspsychologie mit ihrem „Idol der Mechanik der Vorstellungen", zu lösen versucht und glaubt der Psychologismus heute noch lösen zu können. Auch hier ist die Geschichte der Philosophie eine gute Lehrmeisterin und Warnerin! Man lese etwa den Briefwechsel zwischen LEIBNIZ und ARNAULD (^{83} II), insbesondere den scharfsinnigen Kampf um die Begründung des Begriffs des „Ich", der von seiten LEIBNIZens bereits im objektiv-logischen Sinne geführt wird. Man erkennt leicht, daß das Ich, die Person, hier nichts

[1]) Hinsichtlich der KANTischen Lehre vom inneren Sinn und ihrer „Überwindung" durch NATORP vgl. auch die Schlußbemerkungen zu diesem und dem folgenden Abschnitt (p. 222 f.).

anderes sein kann als die spätere Einheit der Synthesis Kants. Es handelt sich von vorneherein darum, „daß nämlich der individuelle Begriff jeder Person ein für alle Male alles in sich schließt, was ihr jemals begegnen wird" (S. 190). Dieses „begegnen wird" ist wichtig, denn man sieht daraus, daß es sich nur um einen allgemeingültigen Begriff handeln kann, in den auch alles, was noch geschehen wird, mit logischer Notwendigkeit einbezogen werden muß. Etwas gehört nicht „zur Person", zu mir, zu meinem Bewußtsein, wenn es nicht durch diese Einheit der apperzeptiven Synthesis geformt, gestaltet, aufgenommen ist. Während Arnauld fordert, „daß der Begriff des ‚Ich' lediglich aus psychologischen Tatsachen und Erwägungen festgestellt werde", geht Leibniz zwar mit seinem Begriff der individuellen Substanz oder Person von der „inneren Erfahrung" aus, jedoch sieht er den vollen Gehalt dieses Begriffs keineswegs hierdurch „erschöpft und verbürgt, vielmehr wird dieser erst durch eine logische Analyse des Urteils gewonnen". „Bei dem empirischen Ich, das uns im Akte des Selbstbewußtseins unmittelbar gegeben ist", vermögen wir, nach Leibniz, nicht stehen zu bleiben: wir müssen seinen „Grund" in einem ursprünglichen Gesetz suchen, das von allem Anfang an eben diese individuellen Einzelerlebnisse auseinander hervorgehen läßt und miteinander verknüpft. Was die Erfahrung lehrt, ist nur die Tatsache dieses Zusammenhangs, für die aber ein intelligibler, „apriorischer" Grund zu postulieren ist. Dieser Grund kann von uns nur fragmentarisch und verworren erfaßt werden, nur dem „unendlichen Verstand" Gottes ist er ganz gegenwärtig. (Wir folgen hier der Anmerkung (359) Cassirers[83] II, S. 196, in dem wir wohl den besten gegenwärtigen Leibnizkenner zu sehen haben.) Cassirer zeigt auch, daß hinsichtlich der Identität des Ich Leibniz über die innere Erfahrung hinauszugehen sich gezwungen sah. „Diese Identität ist und bleibt ein rationales Postulat; wir müssen die Annahme zugrundelegen, daß es eine spezifische Regel gibt, kraft welcher die Zustände und Inhalte unseres Bewußtseins, die unsere Erfahrung uns nur als willkürlich wechselnde Abfolge darbietet, notwendig miteinander verbunden sind. Erst diese vorausgesetzte Notwendigkeit berechtigt uns, von einer wahrhaften Einheit des Individuums zu sprechen: diese Einheit kann also nicht ‚erfahren', sondern nur deduktiv erschlossen und gefolgert werden" (Anm. 360, [83] II, S. 198). Klarer kann man das Problem wohl kaum bezeichnen, und hier sind wir nun schon ganz im Problemkreise des Kantischen transzendentalen Selbstbewußtseins.

Auch hier ist wieder Tetens zu nennen als derjenige, welcher, unter Berufung auf Leibniz, das Problem fortentwickelt hat, so daß man sagen kann, er habe es „bis zu der Grenze hingeführt, an der es sich mit dem ‚Transzendentalen' berührt" (Cassirer[22] II, S. 570). Doch können wir bei ihm nicht verweilen.

Die Grenze des Transzendentalen ist, nach Kant, da erreicht, wo „das Reale des Bewußtseins" ganz verschwindet und die Reflexion sich auf das lediglich „Formale" richtet. Der „Übergang" vom empirischen Bewußtsein zum reinen oder transzendentalen geschieht durch eine „stufenartige Veränderung", „da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloßes formales .... Bewußtsein übrig bleibt" ([67] S. 160). „Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation (der Reproduktion), endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren

und höchsten (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen" (A[66] S. 125). Mit dem formalen Bewußtsein oder der „formalen Einheit der Erfahrung" ist also das gemeint, was ihr die objektive Gültigkeit oder Wahrheit verleiht. Reflektiert wird also nicht mehr auf den realen Ablauf empirisch-psychologischer „Tatsachen", sondern auf diejenigen Begriffe, die die Erkenntnis von Erfahrungstatsachen überhaupt möglich machen. Es handelt sich nicht mehr um empirische Erkenntnis, sondern „um Erkenntnis des Empirischen überhaupt", wie Kant[67] (S. 275) einmal sagt. Die Untersuchung der letzteren kann aber nicht auch wieder empirisch geführt werden, wie Leibniz schon sehr klar erkannt hat, sonst würden wir uns ja im Kreise herumdrehen. Wie ist Erfahrung überhaupt möglich? Das ist die Frage.

Diese Frage können wir auf Grund unserer bisherigen Kenntnisse dahin beantworten: Erfahrung ist möglich unter Voraussetzung einer „Einheit der Regel", die alles Mannigfaltige bestimmt und es auf Bedingungen einschränkt, welche erst die Einheit der Apperzeption möglich machen (vgl. p. 198f). Oder m. a. W.: Alle Erscheinungen müssen „so ins Gemüt kommen, oder apprehendiert werden, daß sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen" (A S. 122). Nur was zu einer solchen Einheit zusammenstimmt, gehört „zu einem Bewußtsein meiner selbst", nur dessen „bin ich mir bewußt" (ebd.). Daß aber alle meine Wahrnehmungen zu einer Einheit der Apperzeption zusammenstimmen, dazu bedarf es eines, vor allen Gesetzen der empirischen Einbildungskraft a priori einzusehenden, also eines objektiv notwendigen oder transzendentalen Grundes jener Einheit. Alle diese Ausdrücke laufen, wie wir gleich sehen werden, auf dasselbe hinaus. Ohne einen solchen transzendentalen Grund der Einheit der Synthesis oder der Apperzeption, wie Kant auch sagt, würde „die Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen", die empirisch-psychologische oder subjektive Einheit also „ganz zufällig sein". Es würde dann „möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllete, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte". Wir besäßen dann, nämlich auf Grund der rein subjektiven, „zufälligen" Synthesis, lediglich eine „gedankenlose Anschauung", welcher, das ist nun doch wohl klar, jede Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände fehlte. Denn Erkenntnis der Gegenstände setzt „Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen" voraus, ja diese Verknüpfung und „Erkenntnis der Gegenstände" ist ein und dasselbe! Die Verknüpfung oder Synthesis nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen, d. i. nach objektiv gültigen oder transzendentalen Gesetzen, die transzendentale Einheit also der Verknüpfung, macht den Begriff vom Gegenstand oder Objekt ja erst möglich. „Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird", sagt Kant klipp und klar in der 2. Ausgabe der Vernunftkritik (S. 119). Sie, diese Einheit, „heißt darum objektiv und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden". In ihr haben wir die „objektive oder transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins" vor uns. Vereinigung in einen Begriff vom Objekt, objektive, tran-

szendentale, allgemeingültige oder: nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen gültige Verknüpfung, das kommt alles auf dasselbe heraus. Alle diese Ausdrücke betreffen die allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis, „nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde" (S. 118).

Wir sehen nun zur Genüge, was der Ausdruck Bewußtsein hier bedeutet. Auf keinen Fall innere Wahrnehmung, auf keinen Fall empirisches Bewußtsein = seelische Vorgänge, sondern: die transzendentalen Bedingungen oder Voraussetzungen der Erkenntnis.

Das ist das transzendentale Selbstbewußtsein, das transzendentale Subjekt oder Ich, das Analogon des erkenntnistheoretischen Subjektes Rickerts, das wir aus dem ersten Kapitel kennen. Es ist das Subjekt, „das niemals Objekt werden kann", oder wie Kant selbst sagt, das Bewußtsein des bestimmenden, nicht des bestimmbaren Selbst ([67] S. 278). Selbstbewußtsein und Bewußtsein schlechthin ist hier völlig identisch; denn die transzendentalen Bedingungen dafür, daß etwas Objekt wird und daß etwas Objekt „für mich", für ein Selbst wird, sind dieselben, ja es gibt kein Objekt, das nicht Objekt eines Subjekts wäre. Daher sind Synonyma für transzendentales Selbstbewußtsein „Bewußtsein überhaupt", reines (= überempirisches) Bewußtsein, reine Apperzeption oder Synthesis u. a. Wir werden jetzt auch Kants eigene Definition des Ausdrucks transzendental verstehen. Der Ausdruck transzendental, der nicht mit „transzendent" (= jenseits der Grenze der Erfahrung liegend) verwechselt werden darf, bezieht sich auf eine Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt" [1]) (A S. 17). Begriffe a priori von Gegenständen sind, wie wir sahen, lediglich formale Begriffe, „Formen einer Erfahrung überhaupt", objektive Regeln, welche Erfahrung erst möglich machen, terminus technicus: Kategorien. Man muß nämlich „wohl vor Augen haben, daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sei(e)n . . . transzendental heißen müsse" ([67] S. 83). Transzendental, „d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori". „Daher ist weder der Raum, noch irgendeine geometrische Bestimmung a priori eine transzendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transzendental heißen" (ebd.; Hervorhebung von mir). „Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen", heißt es weiter unten, „gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand." Es ist eine transzendentale Kritik, „weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probierstein des Wertes oder Unwertes aller Erkenntnisse a priori abgeben

[1]) 2. Ausg.: „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll" (S. 49).

soll" (S. 43). Die transzendentale Kritik bezieht sich also, um den glücklichen terminus Lotzes zu gebrauchen, lediglich auf die Geltung der Erkenntnis.

Der Begriff „transzendental" ist, wie wir sahen, so nahe mit dem Begriff „a priori" verknüpft, und dieser letztere wird so oft mißverstanden, daß noch ein Wort hierüber am Platze ist.

Wenn man das Apriori Kants landläufig als die Erkenntnis auffaßt, die „vor jeder Erfahrung vorausgeht", so muß man sich hüten, dieses Vor zeitlich, als ein Früheres in der Zeit, als ein psychologisches Prior aufzufassen. Dieses Apriori hat nichts mit einem Früher oder Später, überhaupt nichts mit einem Werden oder einem „Ablauf" in der Zeit oder mit einer zeitlichen Genese des Erkenntnisprozesses zu tun, und zwar weder mit einer Onto- noch mit einer Phylogenese desselben. Damit ist gesagt, daß es gar nichts zu tun hat mit dem Problem „Nativismus (Descartes' eingeborene Ideen) oder Empirismus" in seiner Anwendung auf das Erkenntnisvermögen. Nein, wiederum nur die apriorische Gültigkeit der Erkenntnis betrifft das Kantische Apriori, nicht aber einen in zeitliche Verhältnisse eingefügten Naturvorgang oder eine Mehrheit solcher Vorgänge. Erkenntnisse a priori sind zwar „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige" Erkenntnisse, im Gegensatz zu „den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben" ([67] S. 34); jedoch geht auch die apriorische Erkenntnis keineswegs zeitlich vor der Erfahrung voraus; denn „wenn gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung" (ebd.). Das will sagen, daß die apriorische Erkenntnis nicht als fertige „Form" dem „Subjekt" einfach mitgegeben ist, sondern daß es sich dabei um allgemeine logische Bedingungen der Erfahrung handelt. Die apriorischen Erkenntnisformen, denn nur um solche handelt es sich, wie wir sahen, sind nicht etwas vor und neben der Erfahrung Bestehendes oder Einhergehendes, sondern es sind notwendige Bedingungen einer jeden möglichen Erfahrung überhaupt, die „bei Anlaß" der Erfahrung zutreffen müssen. So spricht sich Kant einmal gegen Eberhard aus: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit; zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande" (zit. nach Cassirer[22] II, S. 692). „Raum und Zeit", fährt Cassirer fort, „haben vor der ‚Handlung', in welcher sie hervorgebracht werden, keiner Sache angehört, weil jegliche ‚Sache' für uns erst in und mit dieser Handlung entsteht" (ebd.). Das Raum- und Zeitproblem Kants bezieht sich also niemals, wie so oft auch von großen Gelehrten angenommen wurde und noch wird, auf die psychologische und sinnesphysiologische Raum- und Zeitwahrnehmung und deren Entstehung. Damit hat sie nicht das geringste zu tun. Dasselbe gilt von den Kategorien. So wie Raum und

Zeit „die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung" sind, so sind sie die „Bedingungen des Denkens" zu eben derselben; also sind sie logische Voraussetzungen des Denkens, nicht „wirkliche" Gedanken. Beide zusammen aber, Raum und Zeit und Kategorien, sind „die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt" und damit „zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung". Die Kategorien stellen ein Grundsystem allgemeingültiger Regeln dar, formale synthetische Einheiten, gemäß welcher jeder Inhalt gestaltet oder geformt werden muß, um „ins Bewußtsein erhoben" zu werden, um an „meinem" Bewußtsein oder Selbstbewußtsein teilhaben, ihm angehören oder, mit einem andern Wort, um Gegenstand für mein Bewußtsein werden zu können. Von hier aus gelangen wir dann zu dem Begriff der Natur; denn erst die Gesamtheit jener notwendigen Regeln, jener objektiven Gesetze, macht den Begriff der Natur möglich. Wie wir schon oft hörten, ist Natur nichts anderes als „der Zusammenhang der Erscheinungen nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen". „Es sind also gewisse Gesetze und zwar a priori, welche zu allererst eine Natur möglich machen; die empirischen [Gesetze = Naturgesetze] können nur vermittels der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze [nämlich der Gesetzlichkeit überhaupt], nach welchen Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden" (S. 193).

Wir können uns nicht vermessen, im Rahmen dieser Arbeit den Kantischen Kritizismus in den Kreisen der Psychiater oder Psychologen verbreiten zu wollen; denn wie Hermann Cohen einmal sagt, setzt deren Aneignung ein persönliches Verhältnis zu den Problemen voraus; „sie kann nicht erlernt, sie muß erlebt werden". Jedoch kann vielleicht das erreicht werden, daß man sich im Urteil über Kant reservierter verhält und vorsichtiger wird. Und hier muß noch ein weiterer Punkt berührt werden. Man glaubt in der Regel, Kants Lehre vom Transzendentalen und Apriori damit erschöpfend aufgefaßt zu haben, daß man sagt, es handle sich dabei um die Forschung nach den „Prinzipien der menschlichen Vernunft" oder, wie Lange sich ausdrückte, nach der „Organisation unseres Denkvermögens" oder unseres Denkens. Demgegenüber erklärt Hermann Cohen klipp und klar: „Die transzendentale Methode forscht nicht nach den Prinzipien der menschlichen Vernunft, sondern nach den die wissenschaftliche Geltung bedingenden Grundlagen der Wissenschaften" (Vorwort zu Langes Gesch. des Mat., S. X). Auch Cohens Schüler Cassirer [22] (S. 225) erklärt: „Von Anfang an betraf die Frage des Kantischen Idealismus nicht die Existenz der Sachen, sondern die Geltung der Erkenntnis: nicht die „Subjektivität des Raumes, sondern die Objektivität der Geometrie war es, was bewiesen werden sollte." Kant selbst hat diese Einsicht erschwert, indem er, wie wir sahen, doch noch von einem Übergang vom empirischen Bewußtsein zum reinen, von der Möglichkeit einer „stufenartigen Veränderung" des einen zum andern, sprach (vgl. p. 211). Hierzu erklärt Cohen [23] (S. 81): „Eine Veränderung zum ‚reinen' Bewußtsein gibt es nicht. Das reine Bewußtsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewußtseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode." Das transzendentale Selbstbewußtsein wäre also identisch mit der transzendentalen Methode. Insofern ist die Hauptfrage Kants immer die nach der Möglichkeit der Wissenschaften, und nicht nach der Möglichkeit des Denkens

oder des „Denkvermögens" (vgl. Vorrede zur 1. Ausg. der Vernunftkritik, S. 11). Wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft, wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? In der Beantwortung dieser Fragen gipfelt die Energie seines Denkens. (Vgl. insbesondere die 1783, also nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft geschriebenen Prolegomena.) Wer dies eingesehen hat, muß begreifen, daß die Humesche Skepsis nicht das letzte Wort behalten kann; denn die Gesetzlichkeit an und für sich, deren Grundlagen untersucht werden sollen, wird dort bereits vorausgesetzt und bleibt daher gänzlich unverstanden. Die Gesetzlichkeit der „äußeren Welt" wird lediglich auf die Gesetzlichkeit der Vorstellungsassoziation zurückgeführt, das Problem also lediglich ein Stück weit „zurückgeschoben", aber nicht erklärt. Wie gelangen wir denn zu dieser Gesetzlichkeit der „Mechanik" der Vorstellungen, zu dieser „Natur" oder natürlichen Organisation unseres Denkvermögens? Natur und Naturgesetze setzen, wie wir nun zur Genüge wissen, einen „beharrlichen" Grund, etwas Objektives oder Transzendentales voraus, die „innere" Gesetzlichkeit ebensowohl wie die der „äußeren" Welt. Jede Naturtatsache, die naturwissenschaftlich-psychologische ebensowohl wie die physikalische, involviert, mit anderen Worten, bereits ein Urteil; Urteile aber sind an logische Bedingungen geknüpft und diese gehören in das Gebiet des „Sinns" (Rickert) und nicht des Seins, wie wir von früher her wissen. Die chronologische Sequenz (der Vorstellungen im empirischen Bewußtsein) darf nicht mit der logischen Konsequenz, der reale Ablauf nicht mit der logischen Dependenz (= Verhältnis zwischen Grund und Folge), die Akte des Denkens nicht mit den Verhältnissen des Gedachten verwechselt werden. Oder, wie Cassirer, Leibnizens Anschauungen erläuternd, bemerkt: „Nicht darauf kommt es an, welche Elemente der Erkenntnis als erste gewußt, sondern welche Elemente durch die andern bestimmt und begründet werden" (Leibniz[83] III, S. XVIII). Das hat auch Tetens mit aller Deutlichkeit erkannt, indem er den psychologischen Vollzug der Vorstellungen aufs schärfste getrennt hat von der „Bedeutung, die sie als Prädikate eines Urteils besitzen". „Es ist etwas anderes, Ideen bloß in einer bestimmten Folge und Verbindung zusammenzunehmen oder aus der einen auf die andere zu schließen. Die Ähnlichkeit oder das assoziative Beisammensein der Vorstellungen mag der psychologische Anlaß eines . . . Schlusses sein, aber sie enthält nicht seinen sachlichen Grund." Das „tätige Hervorbringen eines Verhältnisgedankens" ist mehr, „als zwei Verhältnisse nacheinander gewahrzunehmen", sagt Tetens, wie wir schon einmal hörten (vgl. Cassirer[22] II, S. 572 und 580). Aber, wie wenn Descartes, Leibniz, Tetens, Kant, Fichte, Schopenhauer, Bolzano, Meinong und andere Große nicht gelebt und gelehrt hätten: daß man Logik nicht in Naturwissenschaft oder „Physiologie" aufgehen lassen kann, mußte immer wieder von neuem aufgezeigt und gelehrt werden! In unserer Zeit ist es der Name Husserls, der hier in vorderster Linie steht.

Man versteht jetzt die Definition des Wortes transzendental, die wir in den Lehrbüchern der Philosophiegeschichte finden: „Mit transzendental bezeichnet Kant die Erkenntnis (die Auffindung, den Nachweis) des Apriori und seiner Beziehung auf Erfahrungsgegenstände", erklärt Falckenberg (Gesch. d. Philos., 7. Aufl., S. 315, Anm. 2). Infolge der nahen Berührung zwischen transzendental und apriori verwendet Kant den ersteren Ausdruck aber auch oft als Synonym für den zweiten: transzendental = apriori. In beiden Fällen bildet den Gegensatz der Aus-

druck empirisch; als Gegensatz zu transzendental besagt er: „empirisch-psychologische Untersuchung mittels Beobachtung im Unterschied von erkenntnistheoretischer aus Prinzipien", im Gegensatz zu apriori: „empirischer Ursprung im Unterschied von Ursprung aus reiner Vernunft" (ebd.). Das transzendentale Selbstbewußtsein ist entweder der Inbegriff erkenntnistheoretischer Untersuchung oder Kritik über die Geltung der Arten der Erkenntnis oder der Inbegriff der unabhängig von der Erfahrung geltenden „reinen" Erkenntnisformen. Es ist dann das reine oder formale Bewußtsein, ein Bewußtsein, dem, wie wir sahen, nichts Reales entspricht und das nur die „Einheit der Regeln" darstellt, welche Erfahrung erst möglich macht. Nun gibt es aber noch eine dritte Anwendung von transzendental, die wir bei Kant selbst hier und da finden, obwohl er dafür einen anderen Ausdruck geprägt hat, nämlich den Ausdruck transzendent. Innerlich stehen diese beiden Ausdrücke sich sehr nahe, jedoch weisen sie einen schwerwiegenden Unterschied auf. Auch von transzendent heißt der Gegensatz empirisch; aber jetzt bedeutet empirisch weder eine Untersuchung, noch eine Ursprungsart der Erkenntnis, sondern den empirischen „Gebrauch im Unterschied von der Anwendung über die Erfahrungsgrenze hinaus". Wir verstehen jetzt auch den Satz: „Die Kritik [d. r. V.] verbietet den transzendenten (die Erfahrung überschreitenden) Gebrauch der Vernunft, sie gestattet, fordert und übt selbst den transzendentalen Vernunftgebrauch, der die Erkenntnis aus ihren nicht empirisch gegebenen Bedingungen erklärt" (ebd.).

Wir berühren hiermit den Problemkreis, der durch den verfänglichen Namen des Kantischen „Ding an sich" gekennzeichnet ist. Das Ding an sich ist tatsächlich das Unerkennbare, wenn auch, nach Kant, keineswegs „das Absolute" oder, wie wir sahen, „das Reale"; denn damit, daß wir von dem Ding an sich überhaupt nichts wissen, wissen wir auch nichts über seine Wirklichkeit. Das Merkmal der Wirklichkeit ist nicht etwas für sich Seiendes, von der Erfahrung Unabhängiges, sondern ein Merkmal, das nur durch die Kritik der Erfahrung selbst gewonnen werden kann. Auch „Wirklichkeit" ist kein dogmatischer metaphysischer Seinsbegriff, sondern ein transzendentales Geltungsprinzip. Insofern ist das Ding an sich auf keine Weise und unter gar keinen Umständen ein Ding, ein Wesen, ein Reales oder Absolutes. Als Seinsbegriff betrachtet, ist es ein Hirngespinst im wahrsten Sinne des Wortes, ein Gedankending, eine Ausgeburt spekulativer Phantasie oder des Glaubens! Nicht aber als Geltungsbegriff! Als solcher ist es nicht nur ein möglicher, sondern ein notwendiger Begriff. Er ist dann logisch nichts anderes als ein Grenzbegriff, „gleichsam die kritische Demarkationslinie des Wissens, die indessen für das Wissen nicht von Anfang an feststeht, sondern die es sich selbst erst „im Fortgang der Analyse bezeichnet" (Cassirer[22] II, S. 743). Er bezeichnet nach Kants eigenen Worten „das Unbedingte", das keiner Bedingung (der Apperzeption oder des Erkennens) Unterliegende, die Grenze also, „welche die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt" ([67] S. 20). Was Kant mit diesem Begriff sucht, das ist eine nach sicheren Grundsätzen vollzogene Grenzbestimmung unserer Vernunft, die von allem „dogmatischen Blendwerke" zu befreien und „alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einzuschränken vermag, einer Grenzbestimmung, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herkulische Säule heftet, die die Natur selbst aufgestellet hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben" (A S. 395)[1]).

---

[1]) Wer sich für den Dingansichbegriff interessiert, sei auf Cassirers glänzende Darstellung desselben ([22] II, S. 738 ff.) verwiesen. Man wird ihn erst verstanden haben, wenn man sich den Inhalt der folgenden Sätze ganz klar gemacht hat: „Das ‚Ding an sich' entsteht als das Korrelat und gleichsam als der ‚Gegenwurf' der Funktion der synthetischen Einheit; es kommt zustande, indem wir das X, das in Wahrheit lediglich die Einheit einer begrifflichen Regel der Verknüpfung ist, selbst als einen besonderen sachlichen Inhalt auffassen und als solchen zu erkennen verlangen". „Wir hypostasieren in ihm" [dann, wenn wir ihn als absolutes Objekt auffassen] „nur den Zusammenhang und die objektive Verknüpfung der Bewußtseinsinhalte überhaupt" (S. 749).

Die Idee der Seele.

Nachdem wir nun einige Punkte der Kantischen Lehre von der „theoretischen Vernunft" erörtert haben, müssen wir nun noch deren Anwendung auf ein, die Psychologie aufs höchste interessierendes, konkretes Beispiel kennen lernen, nämlich auf den Begriff der Seele. Wir sind diesem Begriff bei den „Vernunftideen" bereits begegnet (vgl. p. 202), mußten seine Erörterung aber verschieben, bis uns der Begriff „transzendental" geläufig wäre; denn um einen tranzsendentalen Begriff im reinsten Sinne des Wortes handelt es sich hier.

Der Begriff, der alle objektiv-logischen Gründe oder Voraussetzungen der Erkenntnis umfaßt, ist das transzendentale Selbstbewußtsein, die Forschung nach diesen Gründen die transzendentale Methode. Es leuchtet uns heute nur noch schwer ein, daß dieser Begriff einstmals den Titel Person oder Persönlichkeit trug. Wir fanden diesen Ausdruck bereits in deutlich objektiver Wendung bei Leibniz (vgl. p. 210f). Es war dann aber die unter Chr. Wolf ihre Triumphe feiernde rationale Psychologie, welche den Begriff des transzendentalen Selbstbewußtseins unter dem Namen eines identischen Wesens oder Ichs, einer einfachen beharrenden Substanz, einer absoluten Persönlichkeit, verselbständigte. Kant hat in dem Abschnitt von den Paralogismen der reinen Vernunft (vgl. Kritik der reinen Vernunft 1. und 2. Ausg.) dieser ontologisch-metaphysischen Deutung des transzendentalen Selbstbewußtseins ein für allemal ein Ende gemacht. Gerade hier zeigt sich die ganze Macht seiner Kritik. Mit schneidender Schärfe weist er nach, daß das, was die rationale Psychologie hier als „Wissenschaft von der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens" ausgibt, auf transzendentalem Schein, auf falschen dialektischen Schlüssen beruht. Das „Ich" in dem von der rationalen Psychologie zugrunde gelegten Satz „Ich denke" ist eine „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet". „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, welche seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir abgesondert niemals den geringsten Begriff haben können" ([67] S. 276); „denn nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt; sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken steht, bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen" (S. 278). Insofern kann ich wohl sagen, „daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke", aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne; denn „die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst" (A S. 355; Hervorhebungen von mir).

Die „Natur unseres denkenden Wesens", das Ich, löst sich hier also auf in die Einheit des transzendentalen Selbstbewußtseins oder, mit einem andern Wort, in die Idee der Seele.

Wir erinnern uns, wie wir auf Ideen (der Vernunft) überhaupt kommen, nämlich durch Vernunftschlüsse, „die keine empirischen Prämissen enthalten und vermittels derer wir von etwas, das wir kennen, auf etwas

anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl einen unvermeidlichen Schein objektiver Realität geben" (vgl. p. 202). In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse nun, die uns allein interessiert, „schließe ich von dem transzendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe". Diesen „dialektischen" Schluß nennt Kant den transzendentalen Paralogismus. Nach allem, was wir von den Vernunftschlüssen wissen, muß auch dieser „Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen". Kant zerstört diese Illusion durch die soeben erwähnte Aufhellung des von der rationalen Psychologie zugrunde gelegten Begriffs Ich in dem Satz „Ich denke". „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zugrunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjekts als Objekt genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt" ([67] S. 287); trotzdem verfallen wir immer wieder diesem Paralogismus. Das hat aber, wie wir wissen, seinen guten Grund; denn wenn auch den transzendentalen Ideen kein Gegenstand korrespondiert, so gelangen wir doch durch die Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee zu systematischer Einheit im empirischen Gebrauch der Vernunft. Es ist daher eine notwendige Maxime der Vernunft, nach solchen Ideen zu verfahren. Die Idee ist mit einem Wort kein konstitutives Prinzip der Erweiterung unserer Erkenntnis über die Erfahrung hinaus, wohl aber ein regulatives Prinzip „der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr aufgebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte" (S. 458).

Auf die Psychologie angewandt, heißt dies, daß wir der Idee (der Seele) zufolge „alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen daß ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln" (S. 458). Kant drückt dies auch noch so aus: Indem die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens „unbedingt und ursprünglich" denkt, indem sie ihn so zur Idee von einer einfachen unwandelbaren, persönlich identischen Substanz macht, hat sie nichts anderes vor Augen „als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen" (S. 464). Immer wieder betont Kant den Vorteil, der hieraus entspringt: „Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anderes, als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr, als bloße Idee, d. i. bloß relativisch auf den systematischen Vernunftsgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen,

was bloß für den inneren Sinn gehöret; da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen usw. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellet, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjekte, soweit es möglich ist, auf ein einziges Prinzip hinauszuführen; welches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts anderes als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man sagt, er habe einen Sinn" (S. 465).

Der transzendentale Seelenbegriff Kants deckt sich also nicht mit dem in der empirischen Psychologie zu unserem phänomenologischen Ich „hinzugedachten" oder konstruierten „realen Substrat", genannt Seele (vgl. oben Lipps, p. 161). Kant zeigt auf, warum wir uns einen solchen Begriff bilden müssen, zeigt, was er leisten kann und was nicht, und er weist vor allem nach, daß diesem Begriff weder ein einheitliches Substrat, noch auch ein wirkliches Wesen entspricht. Die Idee der Seele ist lediglich ein Gedankenschema, durch welches der Schein bewirkt wird, als ob die Seele eine einfache Substanz, ein wirkliches Wesen wäre.

Schlußbemerkungen zu Abschnitt VII und VIII.

Aus den angeführten Lehren Kants läßt sich zunächst folgendes zusammenfassen:

1. Die „Welt" der Gegenstände und das Bewußtsein sind untrennbar aufeinander angewiesen, eindeutig aufeinander zurückbezogen. Es gibt keine Gegenstände außer für ein Bewußtsein; Gegenstand sein und Gegenstand für ein Bewußtsein sein ist identisch; umgekehrt gibt es kein Bewußtsein, das nicht Gegenstände denkt, das sich nicht im Erzeugen (Konstituieren) von Gegenständen betätigte; Bewußtsein und Bewußtsein von Gegenständen ist wiederum identisch.

2. Selbstbewußtsein und Bewußtsein, so sehr sie für die transzendentale Untersuchung auseinanderzuhalten sind, gehören doch aufs engste zusammen. Objekt oder Gegenstand für ein Bewußtsein sein und Objekt für mich, für mein Selbstbewußtsein sein, ist wiederum identisch. Es gibt kein Objekt, das nicht Objekt eines Subjekts wäre, das nicht meinem, deinem, seinem Selbstbewußtsein gehörte. Aber die Tatsache, daß so etwas wie Selbstbewußtsein, wie einheitliche persönliche Icherfahrung, möglich ist, erklärt sich nur aus der übergeordneten, allgemeinen Möglichkeit der Ich-Einheit überhaupt. Oder, deutlicher gesprochen: damit ich mich als Einheit erlebe, ist es unumgänglich, anzunehmen, daß der menschliche Geist überhaupt eine vereinheitlichende Kraft, Potenz oder, Kantisch gesprochen, eine vereinheitlichende Funktion ist.

3. Die Identität des empirischen Selbstbewußtseins oder unseres Ichs bedeutet nur eine identische Funktion, nicht ein gleichbleibendes Ding.

4. Die „Seele" ist lediglich regulatives Prinzip für die psychologische Forschung, nicht Forschungsobjekt.

Wie verhalten sich nun aber diese Lehren Kants zur Lehre Brentanos und Husserls, und wie stellt sich die allgemeine Psychologie zu den zwischen beiden Lehren bestehenden Divergenzen? Die Beantwortung dieser Doppelfrage würde, bis ins einzelne durchgeführt, eine Schrift für sich erfordern. Unsere Aufgabe kann es nicht sein, den Kampf zwischen Kritizismus und Phänomenologie (im weitesten Sinne) zum Austrag zu bringen, so sehr die allgemeine Psychologie an diesem Kampf interessiert ist. Nur auf einige wesentliche Punkte kann hier aufmerksam gemacht werden.

Wir betrachteten es als eine der bedeutendsten Errungenschaften der neueren Aktpsychologie, daß sie uns den Begriff des unmittelbaren, einheitlichen Bewußtseins- oder Erlebnisstroms, der durée vécue, geschenkt hat (vgl. die Schlußbemerkungen zum III. und IV. Abschnitt dieses Kapitels p. 133 ff. und p. 156 ff.). Diesen Begriff finden wir bei Kant nicht. Der einzige Begriff, in dem wir eine Einheit des empirischen Seelenlebens zu denken vermögen, ist, nach Kant, der Begriff der Seele; aber auch dieser Begriff bezieht sich nicht auf ein reales Sein, vielmehr täuscht er uns nur ein solches vor (vgl. oben p. 219 u. unten p. 243). Dies ist um so erstaunlicher, als in der Vernunftkritik Kants von nichts häufiger und eindringlicher die Rede ist als von Synthesis, von einer „Zusammenfassung zur Einheit"; jede Detailuntersuchung, bis hinauf zu den letzten und obersten Fragen der Erkenntnis, gipfelt in dem Nachweis und der Begründung der für das jeweilige Stadium in Betracht kommenden „Einheit". Die Synthesis ist ja der Zentralbegriff der „Kritik der reinen Vernunft". Nun sahen wir aber, daß es sich bei dieser Synthesis, abgesehen etwa von der subjektiven Deduktion der Verstandesbegriffe, nicht um einen seelischen Akt oder um einen empirisch-psychologischen Vorgang handelt, sondern um ein transzendentales „Etwas", also überhaupt nicht um ein Sein, sondern um ein Gelten. Kant eilt von dem Begriff der „Erscheinungen des inneren Sinnes", welche der Ordnung und Erklärung halber höchstens noch in ein Schema, nämlich in die Idee der Seele, eingefangen werden können, gleich zur Frage der Geltung der („inneren" und „äußeren") Erfahrungserkenntnis fort. An den Erscheinungen des inneren Sinnes interessiert ihn am meisten, wieso auch sie zu distinkten, wohlabgegrenzten Phänomenen werden, nämlich durch die Rückbeziehung auf die „beharrlichen äußeren Erscheinungen". Kants Augenmerk ist also in erster Linie auf die Distinktion oder Diskretion gerichtet, wie sich dies für den Erkenntniskritiker von selbst versteht. Das Augenmerk des Aktpsychologen hingegen ist auf das Konkrete, Ungeschiedene gerichtet, wie wir zur Genüge konstatieren konnten. Hierzu kommt aber noch ein anderes! Der „psychologiefremde" Zug im Denken Kants erklärt sich nicht nur aus seiner Aufgabe als Erkenntniskritiker und den hieraus sich ergebenden Denkaufgaben, sondern auch aus einer besonderen, tief in seiner ganzen Persönlichkeit wurzelnden Anlage, nämlich der Scheu vor der, dem Psychologen unentbehrlichen, ja ihn erst zum Psychologen stempelnden Fähigkeit der inneren „Belauschung". Folgende Aussprüche sind hierfür in hohem Grade lehrreich:

„Auf sich selbst zu lauschen und unaufhörlich die Aufmerksamkeit

auf den Zustand seiner Empfindungen richten, benimmt dem Gemüt die Tätigkeit in Ansehung anderer Dinge und ist dem Kopf schädlich.

Die innere Empfindlichkeit, da man durch seine eigenen Reflexionen gerührt wird, ist schädlich.

Analysten erkranken leicht."

„Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für Logik und Metaphysik nötig und nützlich. — Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft), ist, weil alsdann die Prinzipien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei), oder führt zu derselben und zum Irrenhause." (Aus Kants Reflexionen, herausgegeb. von Erdmann, und aus der Anthropologie, zit. nach Raoul Richter, Kantaussprüche Nr. 307 und 308).

Wir sehen also: Kant läßt die „Prinzipien des Denkens" vorangehen, „das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft" hintennach folgen. Auf diese Weise ist es ganz ausgeschlossen, zu einem Begriff des Bewußtseinsstroms, des Strömens, Fließens, der erlebten Dauer zu gelangen, da es im Wesen der Prinzipien des Denkens liegt, Stillstände eintreten zu lassen, zu trennen und zu scheiden und auf das Abgetrennte den „Finger zu legen". Gerade umgekehrt geht der Psychologe vor; das „ungerufene von selbst ins Gemüt Kommen", das „unabsichtlich Dichtende", das Fließende, Werdende, fesselt sein Interesse, die Prinzipien des Denkens kommen bei ihm nicht nur hintennach; er sucht sie vielmehr auszuschalten, rückgängig zu machen, umzukehren, und wie jene Bestrebungen alle sonst noch lauteten.

Zur Diskretion der Erscheinungen des inneren Sinnes bedurfte es nun, abgesehen von der Rückbeziehung auf die äußeren Anschauungen, jedoch in engster Verknüpfung hiermit, einer besonderen Anschauungsform, nämlich der Zeit, der Form des zeitlichen Aufeinanderfolgens. Wie ohne den Raum kein Nebeneinander, so ist, nach Kant, ohne die Zeit kein Nacheinander denkbar. Kein Wunder, daß sich daher alle großen Aktpsychologen von Brentano-Husserl bis Bergson und Natorp darin gleichen, daß sie die Anschauungsform der Zeit für den inneren Sinn als einen Irrtum Kants bekämpfen. Die „gelebte Dauer" oder „Zeitwirklichkeit" Bergsons, die „Zeit" Husserls, „die kein Chronometer mißt", der Bewußtseinsstrom Brentanos, die ursprüngliche Kontinuität des Bewußtseins bei Natorp, alle diese Begriffe stehen in direktem Gegensatz zu Kants Auffassung von der Bedeutung der „homogenen" Zeit für den inneren Sinn. Überaus lehrreich sind daher die Ausführungen Natorps, in denen er Kants Lehre in diesem Punkte weiterbildet (vgl. p. 209f.), zeigend, daß es, wie die Aktpsychologen durchweg behaupten, gar keine eigene Erscheinung vor dem inneren Sinne, m. a. W., daß es überhaupt nichts Erscheinendes am (unmittelbaren) Bewußtsein (= Bewußtheit) gibt; in dem unmittelbaren Bewußtsein ordnen sich die Erscheinungen durchweg nach Zeit und Raum; es selbst aber kann sich nicht wieder so „ordnen", denn es erscheint gar nicht, wie ja auch Husserl immer wieder betont. Das Bewußtsein in diesem Sinne, das ursprüngliche, unmittelbare oder phänomenologische Ich erscheint nicht, sondern es wird erlebt.

Auf diese Weise ist der Begriff des einheitlichen Bewußtseinsstroms gegenüber Kant „gerettet"; andererseits ist aber auch die rigorose Trennung des Physischen als des Ausgedehnten und des Psychischen als des Unräumlichen und bloß-Zeitlichen erschüttert und die Bahn frei gemacht für die Erkenntnis, daß die Raum-Zeitlichkeit der gesamten objektiven (!) „Dingwelt", auch der seelischen, anhaftet.

So tritt denn auch der Begriff des empirischen Ich, der sich bei Kant in die Identität einer bloßen Funktion aufzulösen droht, wieder in seine Rechte. Das empirische Ich ist weder eine bloße identische Funktion, weder eine psychologische noch eine transzendentale, noch auch ist es eine bloße Idee, sondern es ist ein „Gegenstand", ein „Ding", wie alles andere in der Welt auch (das fremde Ich sowohl als das eigene), und es fällt wie jeder Gegenstand bald so in die Wahrnehmung, bald anders, und kann, wie jeder andere Gegenstand auch, als solches gedacht werden. Hierüber wird uns das nächste Kapitel noch eingehend aufklären. Jedenfalls, so grundlegend Kants Lehre über das Thema „Bewußtsein und Gegenstand" für alle Zeiten ist, bedarf sie jener Korrektur, wenn sie sich auch für die Psychologie als fruchtbar erweisen soll. Andererseits gibt es wiederum keine bessere Schulung des Geistes als die Lehre Kants, um den Verlockungen der „Subjektivisten" die klare Einsicht gegenüberstellen zu können: Wissenschaft ist Objektivierung. Wir bedürfen der Lehren der „Subjektivisten", um die wissenschaftliche Psychologie aus ihrer Starrheit aufzurütteln und den Weg in die „Tiefen" der Seele mit wissenschaftlicher Methode zu wagen; wir bedürfen aber auch Kants, um auf diesem Wege den Faden wissenschaftlicher Methode nicht zu verlieren.

Viertes Kapitel.

Das fremde Ich und die wissenschaftliche Darstellung der Person.

Einleitung.

Die Hervorhebung der sachlichen Eigentümlichkeiten des Psychischen gegenüber der Welt des Physischen und die sich hieraus ergebende Darstellung des Psychischen zwingen uns zu einer ganz bestimmten Auffassung vom Wesen des Seelischen. Ob wir dasselbe als Kraft, Tätigkeit, Tun, als Strom, Werden, Gerichtetsein, als Funktion, Erlebnis oder Akt auffassen, immer leuchtet doch hindurch das Eine: die „Bewegung", das Bewegt- oder zum mindesten Gerichtetsein aus einem Dunkeln in ein Helles, aus einer unfaßbaren Quelle nach einem faßbaren Ziel oder, mit den Ausdrücken der psychologischen Kunstsprache, aus der unbekannten Subjektivität in die erkennbare Objektivität. Als das Wesen des Psychischen ergab sich mit einem Wort der Prozeß der Objektivierung. Im Entfalten der Welt des Objektiven oder Gegenständlichen im allerweitesten Sinne dieses Wortes müssen wir das Wesen des Psychischen erblicken.

Als gebräuchlichsten Ausdruck hierfür fanden wir das Wort Bewußtsein. Seine Bedeutung spaltete sich alsbald nach zwei verschiedenen Rich-

tungen: Bewußtsein als reines Bewußtsein, reines Ich, „Bewußtsein überhaupt", und Bewußtsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, empirisches Bewußtsein. Im ersteren Falle handelt es sich um einen rein-phänomenologischen Begriff, um das Resultat reiner Wesensschau oder Intuition und um einen transzendentalen Geltungsbegriff, im letzteren um einen empirisch-phänomenologischen und empirisch-deskriptiven Seinsbegriff. Andere Bezeichnungen für diese beiden Bedeutungen des Wortes Bewußtsein waren erkenntnistheoretisches Subjekt und psychologisches Subjekt.

Wir haben es bei Husserl und Leibniz angedeutet, bei Kant etwas näher ausgeführt, wie der Begriff des erkenntnistheoretischen Bewußtseins und des transzendentalen Selbstbewußtseins über den des psychologischen oder empirischen Bewußtseins hinauswächst, dasselbe weit unter und hinter sich zurücklassend, um es dann doch erst wieder aus sich heraus begreiflich zu machen.

Begreiflich, so sahen wir, wird das empirische Bewußtsein oder, wie man weiterhin auch sagt, das empirische Ich nämlich erst dann, wenn der Grund seiner Einheit eingesehen werden kann. Im Ich lediglich ein Bündel von Vorstellungen (Hume) oder von Trieben (Beneke) zu sehen, davon sind wir weit entfernt. Objektivierung, Konstituierung der Welt der Gegenstände, auch der seelischen, setzt ja, wie wir schon bei Lotze sahen, die Einheit des Ich voraus. Bewußtsein heißt immer soviel wie Einheit.

Sehen wir nun im folgenden von dem transzendentalen Bewußtsein oder Ich ab und beschränken wir uns auf das empirische, so stehen wir mit der Auffassung desselben als einer seelischen Einheit noch ganz am Anfang. Wir erfassen mit diesem Begriff noch nichts weiter als das Psychische überhaupt in der Gestalt seines empirischen Daseins, Ablaufs oder Werdens. Hingegen tun wir einen entscheidenden Schritt vorwärts, wenn wir uns erinnern, daß jene seelische Einheit, jenes empirisch-individuelle Bewußtsein, nicht nur aus und über sich hinaus tretend und die Welt der „äußeren" Gegenstände „erzeugend" da ist oder abläuft, sondern daß es sich in irgendeiner Weise auf sich selbst „zurückbiegt" („reflektiert") oder sich selbst erfaßt.

Damit kommen wir auf den zweiten, engeren Bewußtseinsbegriff, auf den Begriff des Bewußtseins als einer „inneren" Wahrnehmung. Wir lassen jetzt die Kontroverse beiseite, ob es sich hierbei um ein unmittelbares Erfassen im inneren Bewußtsein, um ein unmittelbares adäquates Anschauen oder um einen inneren Sinn handelt, genug, das individuelle Bewußtsein oder Ich erfaßt sich irgendwie selbst. Daß diese Selbst-Erfassung sich dann zu einer völligen Selbstspaltung, Selbstgegenüberstellung oder Selbstobjektivation gestalten kann, darin herrscht wieder unter unseren Autoren Einigkeit. Das Ich wird (im „intentionalen Bewußtsein") Gegenstand des Ich so gut wie irgendein anderes Objekt. Das Ich ist nicht nur Bewußtsein von anderen Gegenständen, sondern es hat auch ein Bewußtsein von sich selbst.

So groß nun auch schon der Problemkreis ist und soviel ernstes und tiefgründiges Denken auch auf ihn verwendet wurde, auch jetzt ist er noch nicht geschlossen. Damit, daß das empirische Ich sich mit Hilfe seiner „transzendentalen Formen" eine Welt, eine Natur aufbaut und ihr die Gesetze vorschreibt, und damit, daß es sich auf sich selbst zurückwendet

und so eine „innere Welt" aufbaut, ist das empirische Ich, die seelische „Monade", noch nicht voll erfaßbar. Ein unendlich wichtiges Problem liegt zunächst noch da, wo auf den Unterschied zwischen dem ewig frischen, ewig beweglichen, „freien" Urgrund des empirischen Ich, auf das Pulsieren des Seelischen in ihm und seiner toten, erstarrten, objektivierten „Oberfläche" aufmerksam gemacht wird. Das empirische Bewußtsein oder Ich ist befähigt, seine eigenen Objektivationen zu einer gewissen Erstarrung zu bringen, so daß sie „leblos" gleichsam von ihm abfallen oder nur lose es umhüllen, während es sich selbst immer mehr von ihnen „zurückzieht"; es ist andererseits aber auch imstande, in seinen Objektivationen selbst gleichsam drinnen zu bleiben, sie dauernd zu durchdringen und in einer lebendigen Schwebe oder Ich-Nähe zu erhalten. Auf dieses Problem aufmerksam gemacht zu haben, ist das große Verdienst Bergsons. Ohne Unterscheidung eines lebendigen Ich-Zentrums und einer mehr oder weniger „inerten" Ich-Peripherie kann heutzutage Psychologie mit Erfolg nicht mehr getrieben werden. Man denke z. B. an die Darstellung des Problems der Echtheit und Unechtheit seelischer Vorgänge (Pfänder, Haas, Scheler, Simmel u. a.)! Es ist jedoch Sache der empirischen Psychologie, die unendliche Mannigfaltigkeit des Verhältnisses zwischen Ich-Mitte oder Ich-Tiefe und Ich-Oberfläche auf den verschiedenen Gebieten ihres Reiches zur Darstellung zu bringen. Die psychoanalytische Forschungsrichtung hat in dieser Hinsicht bereits ein riesiges Tatsachenmaterial gesammelt, nachdem ihr Nietzsche, Kierkegaard u. a. vorausgegangen sind.

Finden wir nun in der Unterscheidung Bergsons zwischen „moi profond" und „moi superficiel" den Ansatz zu einer Strukturierung oder Gliederung des Ich, einen Ansatz, der seither in dynamistischem und phänomenologischem Sinn weiter entwickelt worden ist[1]), so müssen wir nun auch noch der Tatsache gedenken, daß das empirische Ich nicht allein in der Erfahrungswelt steht, m. a. W. daß das transzendentale Bewußtsein nicht nur ein einziges Mal in Erscheinung tritt, sondern sich dauernd in zahllosen Ich-Individuen manifestiert. Neben die Gliederung des einzelnen empirischen Ich tritt nun die ganz andersartige Gliederung des „Bewußtseins überhaupt" in zahllose selbständige empirische Bewußtseins-„glieder". Und es erhebt sich die Frage, ob aus dieser Tatsache sich etwa neue Probleme ergeben und welcher Art sie sein möchten.

Daß das empirische Ich sich in der Welt der Gegenstände anderen Ichen gegenübersieht, psychologisch gesprochen, daß es außer dem eigenen Ich „fremde" Iche irgendwie konstituiert oder „aufbaut", das ist an und für sich noch kein Problem, das aus dem bisher behandelten Problemkreis heraustritt. Ganz allgemein können wir sagen, daß unter den intentionalen Gegenständen, in deren Konstituierung das Bewußtsein sich „bestätigt" — vielmehr, deren Konstituierung eben das Bewußtsein ist —, daß unter diesen Gegenständen sich auch solche finden, die wir als fremde Iche vor uns hinstellen oder wahrnehmen, erkennen, erkennend beurteilen, lieben, hassen usw. Und nur insofern erhebt sich hier ein neues Problem, als gefragt werden kann, ob in der Konstituierung des fremden Ich irgendwelche Besonderheiten auftreten gegenüber den sonstigen

[1]) Vgl. hierzu insbesondere die vor kurzem erschienene Schrift von W. Haas, Die psychische Dingwelt. Bonn 1921.

Objektivationen des Bewußtseins. Wenn diese Frage beantwortet ist, drängt sich dann sogleich die andere auf, wie das eigene und die fremden Iche, nachdem sie sich einmal als solche erkannt haben, miteinander in Beziehung treten, sich gegenseitig verstehen, in „geistigen" Wechselverkehr treten, miteinander „erleben", fühlen, denken, wie sie erkennen, was im andern vorgeht, sich ein „Bild" vom andern machen, seine ganze „Persönlichkeit" erfassen usw. Es ist selbstverständlich, daß diese beiden Fragen aufs engste miteinander zusammenhängen; denn wir dürfen nicht so naiv sein, zu glauben, daß das Ich vor einen fremden Gegenstand erst hintritt und sich zunächst frägt, ob dies nun ein fremdes Ich oder ein Eisblock sei und darnach erst frägt, was in ihm vorgehe. In Wirklichkeit gehen beide Vorgänge, die Konstituierung des fremden Ich überhaupt und die Erkenntnis dessen, was im einzelnen in ihm vorgeht, Hand in Hand. Eine weitere Frage bleibt dann aber immer noch zu besprechen! Wenn wir untersucht haben, wie wir im gewöhnlichen Leben von fremden Ichen wissen und uns ein „Bild" von ihrer „Persönlichkeit" machen, so muß noch gefragt werden, wie wir dieses „Bild" wissenschaftlich darstellen, m. a. W. wie wir zu einem wissenschaftlichen Begriff der Persönlichkeit oder der Person gelangen. Es stehen demnach noch drei Fragen zur Beantwortung vor uns:

I. Wie konstituiert sich das fremde Ich?
II. Wie wissen wir im einzelnen, was in ihm vorgeht, oder wie erkennen wir das fremde Ich?
III. Wie stellen wir das (fremde und eigene) Ich wissenschaftlich lich dar, oder wie gelangen wir zu einem wissenschaftlichen Begriff der Person?

I. Die Konstituierung des fremden Ich.

Das fremde Ich, dieser oder jener mir gegenüberstehende oder nur von mir gedachte, beurteilte, geliebte oder gehaßte Mensch ist ein intentionaler Gegenstand, so gut wie ein Blatt, eine Wolke, ein Bach, ein Messer, ein Buch, der Titel eines Buches, ein gedruckter Satz aus demselben, der Sinn oder Sachverhalt, den er ausdrückt usw. Wenn wir nun nach der Besonderheit des Gegenstandes „fremdes Ich" fragen, so wissen wir von der Aktpsychologie her, daß Besonderheiten der Gegenstände auf Besonderheiten der Akte, besser auf besondere Akte zurückzuführen sind, und wir legen uns daher die Frage vor, erstens, ob es möglich ist, für den uns hier interessierenden Gegenstand ein besonderes „Aktbewußtsein", eine besondere Gattung von Akten aufzufinden, zweitens, worin ihre Besonderheit besteht. Nach jahrzehntelangen Kontroversen schienen diese Fragen endlich klipp und klar gelöst. Es war Lipps, der glaubte, eine Gattung von Akten entdeckt zu haben, die das fremde psychische Individuum konstituieren, nämlich die Einfühlungsakte „im engeren Sinne", d. h. die Einfühlungsakte „in die sinnliche Erscheinung des Menschen", und er wies auch nach, worin die Eigenart dieser Akte besteht. Einen so großen Fortschritt nun auch seine Lehre gegenüber den früheren Anschauungen auf diesem Gebiet bedeutete, so scheint es doch, als ob sie allmählich wieder an Boden verlöre, um von der schlichten phänomenologischen Betrachtungsweise abgelöst zu werden. Auch wir können uns dem Einfluß der letzteren nicht entziehen, wollen aber, um den Leser in das

Problem einzuführen, wieder mit einem kurzen historischen Überblick beginnen.

Die früheren Theorien, auch diejenige von Lipps, gingen ohne Ausnahme von einer Zweiteilung des Ich aus, einem Ich-Leib und einer „zugehörigen" Ich-Seele, oder von einem physischen und einem psychischen Ich-Individuum. Ausgangspunkt der Untersuchung war dabei stets das physische Ich, der allein „wahrnehmbare" Körper des Individuums. Wieso es zunächst zur Annahme eines lebendigen Körpers kommt, darnach wurde in der Regel gar nicht oder nicht lange gefragt; das Hauptgewicht wurde vielmehr auf die Frage gelegt, wie wir dazu kommen, auf Grund des Daseins eines solchen Körpers das Dasein von Seelenleben zu vermuten. Und da das Problem der Individualität schon auf körperlichem Gebiet gelöst schien, trat auch die Frage, ob und inwiefern jenes Seelenleben ein seelisches Individuum darstelle, zurück. Daß dem körperlichen Individuum nur ein seelisches Ich „entsprechen" könne, mußte von vornherein ausgemacht erscheinen.

a) Die Assoziationstheorie.

Am leichtesten machte es sich auch hier die Assoziationstheorie. Auch hier mußte das „Zauberwort" der Assoziation alles erklären. Indem ich, so drückte man sich etwa aus, an einem fremden Körper bestimmte Zeichen (Gesten, Gebärden) wahrnehme, wird in mir das Erinnerungsbild eines bestimmten, von mir früher erlebten und mit diesen Zeichen bereits assoziativ verknüpften Gefühles erweckt. Dieses Erinnerungsbild, diese reproduktive Vorstellung, assoziiere ich aber jetzt „selbstverständlich" mit dem fremden Körper, an dem ich jene Zeichen wahrgenommen habe, und durch diese Assoziation wird das vorgestellte Gefühl eben Gefühl eines fremden Ich. Die Übertragung des Gefühls auf das fremde Ich soll aber deswegen so leicht gelingen, weil wir uns überhaupt nur in seltenen Fällen der Zugehörigkeit unserer Erlebnisse zu unserem Ich bewußt seien. Infolgedessen bedürfe es auch gar keiner „Loslösung" des Gefühls vom eigenen Ich.

Diese Auffassung hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Wie viele Fragen sie aber übersieht, werden wir bald sehen. Hier zunächst nur ein Einwand: selbst wenn man das Wesen der assoziativen Funktion nicht nur darin erblickt, daß sie bestimmte Inhalte durch Wiedererweckung mit andern Inhalten verbindet, sondern, was viele Assoziationspsychologen aber nicht tun, ihr auch noch die „schöpferische" Leistung einräumt, „aus bloß Zusammenseiendem Zusammengehöriges zu gestalten" (Husserl), selbst dann ist der hier vorliegende Sachverhalt noch nicht geklärt. Selbst wenn ich den fühlbaren Zwang empfände, zu der wahrgenommenen Gebärde die Vorstellung des Zorns zu assoziieren, so käme ich immer nur zu dem Resultat eines Nebeneinander, wie etwa bei den Assoziationen Tisch—Stuhl, Sonne—Mond, Hindenburg—Ludendorff, Rauch—Feuer, Faust—Zorn; niemals aber würde ich dadurch dem psychologischen Tatbestand gerecht, welcher darin besteht, daß beides: geballte Fäuste, hochroter Kopf, laut erhobene Stimme, emporgereckte Haltung einerseits und Zorngefühl andererseits für mich ein ganz andersartiges Ineinander, eine Art Verschmelzung, richtiger überhaupt nur ein einziges, untrennbares, einheitliches Phänomen ausmachen. Sicherlich vermag ich den Affekt des Zorns von den „Ausdrucksbewegungen" desselben begrifflich

und tatsächlich zu isolieren; dies kommt mir aber gar nicht „in den Sinn", wenn ich den zornigen Menschen vor mir stehen sehe: da habe ich seinen Zorn in seinen Gebärden und Haltungen, in ihnen „liegt" für mich der Zorn beschlossen. Diesen Tatbestand gilt es zu beschreiben und psychologisch zu analysieren, und das vermag die Assoziationstheorie nicht.

Die weiteren Einwände gegen die assoziationstheoretische Begründung der Konstituierung des fremden Ich werden wir bei der Besprechung der folgenden Theorien kennenlernen. So gelten z. B. die meisten Bedenken, welche gegen die Analogieschlußtheorie erhoben worden sind, auch der Assoziationstheorie; aber auch die Einwände gegen die Voraussetzungen der Einfühlungstheorie treffen ihre Grundstellung schwer. Schon die Beschreibung des Tatbestandes, den die Assoziationstheorie gibt, wird als falsch erkannt, d. h. es wird nachgewiesen, daß schon der reale Hergang ein ganz anderer ist, als ihn die Assoziationstheorie schildert. Nicht meine eigenen Gesten und Gebärden lerne ich zuerst kennen (wie hätte ich sie sie denn alle an mir selbst beobachten können?), sondern diejenigen des fremden Individuums. Um aber Körperbewegungen als „Ausdrucksbewegungen" (Gesten, Gebärden usw.) eines seelischen Individuums zu erkennen, muß die Annahme eines solchen bereits gemacht sein. Die Assoziationstheorie setzt also voraus, was sie beweisen will. Doch wollen wir den folgenden Ausführungen nicht vorgreifen.

b) Die Analogieschlußtheorie.

Von ähnlichen Voraussetzungen geht eine andere Theorie aus, welche jedoch schon tiefer greift. Die Leistung, die dort der Assoziation aufgebürdet wurde, wird hier auf das Gebiet des Schließens verlegt. Nicht durch Assoziation, sondern durch einen Analogieschluß soll hier das fremde Ich zustandekommen. Diese sogenannte Analogieschlußtheorie finden wir u. a. bei Taine, Baldwin, Fechner, Mill, aber auch bei Dilthey. In seinen von uns vielfach zitierten „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" finden wir (S. 1368f.) die Behauptung, die Auffassung fremder Personen geschähe „durch einen geistigen Vorgang", der einem „Schluß der Analogie äquivalent ist", und die Mängel dieses Vorgangs seien dadurch bedingt, „daß wir nur durch Übertragung des eigenen Seelenlebens ihn vollziehen".

Diese Theorie behauptet, daß wir überall da, wo wir Lebensäußerungen wahrnehmen, die den eigenen Lebensäußerungen gleichartig sind, schließen, daß diesen körperlichen Lebensäußerungen — analog wie bei uns selbst — bestimmte seelische Vorgänge zugrundeliegen. In Wahrheit setzt diese Theorie aber bereits voraus, was sie erklären will. Denn wie Lipps [86] (S. 48f.) bereits betont hat, und Scheler (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, S. 119f.) wiederholt, wäre dieser Analogieschluß nur richtig, „wenn er dahin lautete, daß, wenn gleiche Ausdrucksbewegungen da sind, wie ich sie vollziehe, auch mein Ich hier noch einmal vorhanden sei — nicht aber ein fremdes und ein anderes Ich. Soll der Schluß ein fremdes, von meinem Ich verschiedenes Ich setzen, so ist es ein falscher Schluß, eine quaternio terminorum". Aber abgesehen davon drängt sich sogleich noch ein anderer Einwand auf, der schon gegen die Assoziationstheorie erhoben wurde: Woher kenne ich denn meine Ausdrucksbewegungen, falls ich sie nicht vor dem Spiegel einstudiert habe, so genau, daß ich ihre visuellen Bilder, die mir doch in erster

Linie beim andern gegeben sind, wiedererkenne? Ist es nicht vielmehr umgekehrt so, daß ich die sichtbaren Ausdrucksbewegungen, z. B. die Gebärden von Auge und Mund, zuerst an anderen beobachtet haben muß, um zu wissen, wie sie bei mir beschaffen sind? Lipps bejaht diese Frage ohne weiteres. In direkter Umkehr der Behauptung der Analogieschlußtheorie schließe ich vielmehr daraus, „daß sichtbare fremde ‚Lebensäußerungen' oder daß sichtbare Vorgänge an fremden Körpern ein Bewußtsein in sich schließen, oder Bewußtseinserlebnissen zum Ausdruck dienen, daß auch meine Bewußtseinserlebnisse von ebensolchen sichtbaren Vorgängen begleitet sind und in ihnen ihren Ausdruck finden" (ebd.).

Die Analogieschlußtheorie erklärt also nicht das Neue, das in dem Gedanken des fremden Ich und seinem Gegensatz zum eigenen hinzukommt, sondern sie setzt es voraus. Gewiß kommt es vor, daß wir auf Grund fremder Ausdrucksbewegungen Schlüsse ziehen, welche sich der Analogie als heuristischen Prinzips bedienen. Jedoch ist, worauf Scheler[114] aufmerksam gemacht hat, leicht einzusehen, daß wir das Schlußverfahren nach dem Prinzip der Analogie nur anwenden, nachdem wir bereits von der Existenz beseelter Wesen auf irgendeine Weise wissen und nun in einem bestimmten Fall zweifeln, ob auch hier Beseelung vorliegt, oder uns fragen, welcher Art dieselbe etwa sein möge. So kann ich zweifeln, ob bei einem niedern Tier Beseelung überhaupt vorliegt, ob der Bewegung eines Geisteskranken der Charakter einer seelischen Ausdrucksbewegung zukommt oder ob sie rein „automatisch" vor sich geht[1]), kann ich ferner zweifeln, ob der Gebärde eines auf Simulation Verdächtigen gerade diejenige seelische Bedeutung zukommt, die an und für sich „in ihr liegt" oder ob sie „vorgetäuscht" ist. Hierzu kommt dann noch das große Heer derjenigen Fälle, wo ich, ganz abgesehen von der Frage der gewollten Täuschung, an der Echtheit seelischer Ausdrucksformen zweifle, über ihre Herkunft aus größerer oder geringerer Ich-Nähe oder Ich-Tiefe Überlegungen anstelle usw. Vor allem aber gehören auch die Fragen und Zweifel über das Vorliegen „unbewußter" seelischer Vorgänge hierher. Gerade hier hat ja das Analogieverfahren seine Triumphe gefeiert.

Es ist also nicht von der Hand zu weisen, daß wir bei der Frage nach dem Vorhandensein von Seelenleben in einem bestimmten biologischen Individuum oder nach dem Vorhandensein einer bestimmten Erlebnisqualität in einem bestimmten Falle körperlicher Äußerung zweifeln, ob wir hier nach Analogie „mit uns selbst" oder mit andern bekannten Wesen schließen dürfen; das hat aber gar nichts zu tun mit der Frage, wie das fremde seelische Ich überhaupt sich konstituiert; denn, um in einem Einzelfalle zweifeln zu können, müssen wir die Kenntnis des fremden Ich überhaupt bereits besitzen. Wie diese Kenntnis zustandekommt, darüber läßt uns auch die Analogieschlußtheorie im unklaren.

c) Die Einfühlungstheorie.

Wie eingangs erwähnt, glaubt diese Theorie, erst den Schlüssel zu unserer Frage gefunden zu haben. Sie geht aus von einer Teilung der Erfahrung in drei „Erkenntnisgebiete". „Ich weiß von den Dingen, von mir selbst, und von anderen Ichen", erklärt Lipps[86] (S. 222). Die erste Erkenntnis beruht auf der sinnlichen Wahrnehmung, die zweite auf der inne-

[1]) Es sei z. B. auf die Kontroverse über die Stereotypien der Katatoniker verwiesen.

ren Wahrnehmung, worunter Lipps, wie wir früher schon sahen, „das unmittelbar, oder in der Erinnerung geschehende, rückschauende Erfassen des Ich mit seinen Bestimmtheiten, Forderungserlebnissen, Tätigkeiten, Akten und Gefühlen, damit zugleich seine Beziehungen auf Gegenstände" versteht. „Die Quelle der dritten Erkenntnisart endlich ist die Einfühlung."

Lipps [86] unterscheidet zunächst drei Arten von Einfühlung, die apperzeptive, die Stimmungseinfühlung und die „empirisch bedingte Einfühlung" in die Natur und den Naturzusammenhang. Von diesen drei Arten unterscheidet sich die vierte, die „Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen", prinzipiell dadurch, daß „das Eingefühlte" dort jeweils nur ein Fühlen ist, während hier das ganze Ich mit allen seinen Betätigungsweisen „eingefühlt" wird. Daher würde diese, uns hier allein interessierende Art der Einfühlung besser „Selbstobjektivation" benannt. Während ferner die andern Arten der Einfühlung eine unmittelbar erlebte Weise, sich zu betätigen, darstellen, handelt es sich bei der Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen zunächst um die Vorstellung einer Weise, sich zu betätigen, nicht um die Betätigung selbst. Doch würde die weitere Verfolgung dieser Unterscheidung uns allzutief in das so stark konstruktive Denken unseres Autors hineinführen. Genug, zunächst festzuhalten, daß hier die Analogieschlußtheorie völlig aufgegeben ist. Die Gewinnung des Gedankens des fremden Ich ist in gewisser Weise das „vollkommene Gegenteil" des Analogieschlusses, die „merkwürdigste gedankliche Neuschöpfung" (S. 49). Aber auch von dem Erlebnis eines assoziativen Zusammenhanges ist sie toto coelo verschieden (S. 230). Sie setzt vielmehr eine „besondere Weise" des Bewußtseins, eine besondere Art intentionaler Akte oder psychischer Phänomene, wie Husserl und Brentano sagen würden, voraus. Und diese Weise bezeichnet eben das Wort Einfühlung oder Selbstobjektivation. Was aber dieses Wort besagt, ist folgendes: „Vermöge eines nicht weiter zurückführbaren Instinktes geschieht es, daß in der Auffassung gewisser sinnlich wahrgenommener Vorgänge und Zuständlichkeiten — die wir dann nachträglich als Lebensäußerungen oder als sinnliche Erscheinung eines ‚andern Individuums' bezeichnen —, unmittelbar der Gedanke an eine Lebensbetätigung, ein Fühlen, ein Wollen usw., wie ich es ehemals in mir erlebt habe, in mir, dem Auffassenden, sich regt und in mein gegenwärtiges Erleben sich eindrängt, so, daß dasselbe in mir mit dem Akte der Auffassung zusammen ein einziges Bewußtseinserlebnis ausmacht. Damit ist es zugleich für mein Bewußtsein, obgleich aus mir stammend, an das wahrgenommene und aufgefaßte Sinnliche gebunden oder liegt in ihm, kurz, es ist darin objektiviert. Umgekehrt, daß für mich in den Lebensäußerungen anderer ein Bewußtseinsleben von bestimmter Art ‚liegt', dies heißt: ich objektiviere in solcher Weise ein eigenes, instinktiv in mir sich regendes, aus den Elementen meines eigenen Lebens heraus gestaltetes und doch mir von außen aufgenötigtes Bewußtseinserlebnis von bestimmter Art. Indem ich dasselbe ‚objektiviere', d. h. indem es für mein Bewußtsein an einen von mir unterschiedenen Gegenstand gebunden ist, ist es, wir können nur sagen: wunderbarerweise, zum ‚fremden' Bewußtseinserlebnis geworden[1]). Solche

[1]) Die „Bindung" eines eigenen Bewußtseinserlebnisses an einen sinnlichen Vorgang an einem anderen Individuum und die daraus resultierende Objektivierung eines fremden Bewußtseinserlebnisses nennt Lipps auch: symbolische Einfühlungsrelation. Dieser

‚fremde' Bewußtseinserlebnisse schließen sich dann zu einem fremden Ich zusammen und gewinnen darin ihren Einheitspunkt, weil es nun einmal in der Natur der Bewußtseinserlebnisse, so wie ich sie in mir erlebe, liegt, in einem Ich ihren Einheitspunkt zu haben. Und es schließen sich, wiederum unerklärbarerweise, diejenigen objektivierten Bewußtseinserlebnisse zu einem einzigen fremden Ich zusammen, die für mich an einen einzigen ‚Körper' gebunden sind, oder die gebunden sind an das einheitliche Ding, ‚Körper' genannt, zu welchen sich nach Gesetzen meines Denkens gewisse wahrgenommene körperliche Vorgänge und Zuständlichkeiten zusammenschließen. Kurz gesagt, die fremden Iche sind das Ergebnis einer instinktiven, durch bestimmte sinnliche Wahrnehmungen ausgelösten, zugleich je nach Beschaffenheit derselben modifizierten Vervielfältigung meiner selbst" (S. 50ff.).

Andere Male wird die Einfühlung von Lipps auch bezeichnet als ein Miterleben oder Nacherleben oder als ein Akt der instinktiven Sympathie. Und es wird immer wieder betont, daß durch diese Akte das fremde Ich erst zustande kommt. Das Miterleben ist in Wahrheit für mich oder mein Bewußtsein gar kein Miterleben, sondern ein einfaches eigenes Erleben, das aber an die fremde körperliche Erscheinung gebunden ist. „Dadurch wird diese für mich zum Träger eines inneren Lebens; der einzelne Vorgang, den ich an ihr beobachte, zur Lebensäußerung. Es entsteht für mich schließlich durch solche und verwandte Akte der Einfühlung das fremde psychische Individuum. Die Einfühlungsakte konstituieren dasselbe. Das fremde psychische Individuum ist also von mir geschaffen aus mir. Sein Inneres ist aus dem meinigen genommen. Das fremde Individuum oder Ich ist das Ergebnis einer Projektion, Spiegelung, Hineinstrahlung meines Selbst, oder dessen, was ich aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung einer fremden körperlichen Erscheinung in mir erlebe, in eben diese sinnliche Erscheinung, eine eigentümliche Art der Verdoppelung meiner" (Ethische Grundfragen, 3. Aufl., S. 17).

Daß wir es bei der Bindung des Ich an den fremden Körper mit einer nicht weiter zurückführbaren Tatsache im Sinne einer Hineinverlegung unseres eigenen Ich zu tun haben, betonen vor allem auch F. R. Th. Vischer und Volkelt (vgl. Geiger, Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung, S. 44); von Psychiatern sei hier besonders Jaspers erwähnt. Einen eigenartigen Ausdruck hat dieser Anschauung Häberlin in einem früheren Werke verliehen:

Häberlin trennt bei der Einfühlung (bei ihm Deutung genannt) Form und Inhalt: der Form nach ist es ein Urteilen auf Grund eines Schlusses, ein Analogieschluß gewissermaßen: „Wir ‚schließen' von der Qualität des fremden Körpers auf bestimmtes fremdes Erleben". Der Inhalt solchen Schließens gibt aber etwas, „was über wahr und falsch in theoretischem Sinn erhaben ist", da es nicht durch primäre Erfahrung (= Wahrnehmung) geprüft werden kann. „Das Urteil geht über die Erkenntnismöglichkeit hinaus und ist insofern transzendent". „Es steht zwischen Denken

Ausdruck ist uns leicht verständlich, wenn wir uns daran erinnern, daß Lipps die Beziehung zwischen „Inhalt" und „Gegenstand" überhaupt als „symbolische Beziehung" oder „Relation" bezeichnet (vgl. p. 166). Mein Bewußtseinsinhalt „repräsentiert" (symbolisch) unter Umständen, d. h. da, wo ich Einfühlungsakte vollziehe, auch den Gegenstand „fremdes Bewußtseinserlebnis", z. B. diese bestimmte Freude, Trauer, diesen bestimmten Gedanken des fremden Individuums.

und Phantasieren drin oder vielmehr neben beiden. Es ist ‚Spekulation' im Sinne der ‚Ahnung', welche nicht durch theoretische Erfahrung bewiesen und doch auch nicht erkenntnismäßig als falsch widerlegt werden kann — und welche trotzdem für den Erlebenden unter Umständen die volle Überzeugungskraft der Wahrheit besitzt. Niemand kann fremdes Erleben zeigen oder beweisen, noch auch widerlegen, niemand wird aber überhaupt daran zweifeln". Was im übrigen die Existenzfrage fremden Erlebens angeht, so ist es uns immer nur „als eine bestimmte Art unseres eigenen Erlebens gegeben, so gut wie alles andere in der Welt auch. Nur wo ich die Deutung vollziehe, gibt es für mich fremdes Erleben; also nur insofern, als es in meinem eigenen Erleben eingeschlossen ist" (Wissenschaft und Philosophie, I, S. 160f.)[1]).

Gerade die Darstellung HÄBERLINS zeigt den schwachen Punkt der Einfühlungstheorie. Was ist das für ein merkwürdiges Wissen, das einerseits „Spekulation im Sinne der Ahnung" ist und andererseits doch die „volle Überzeugungskraft der Wahrheit" besitzt? SCHELER[114] insbesondere hat darauf hingewiesen, daß das, was die Einfühlungstheorie verständlich machen kann, nur ein „blinder Glaube" ist, „nicht eine evidente Ein-

[1]) In seinem kürzlich erschienenen, bei Anlaß der Definitionen des Psychischen erwähnten Buch: Der Gegenstand der Psychologie, hat HÄBERLIN seine Anschauung von der Identifikation des eigenen mit dem fremden Erleben und des eigenen Ich mit dem Nicht-Ich auf einer breiten wahrnehmungsanalytischen Basis systematisch ausgebaut. Wir sahen (p. 19), daß er jetzt von einer doppelten Identifikation spricht, der Ineinssetzung von Subjekt und Objekt des Urteils im Ich (Urteilsidentifikation) und der Ineinssetzung des eigenen mit dem zweiten „Funktionssubjekt" (Funktionsidentifikation). „Die letztere kennen wir auch außerhalb des Fremdurteils, als eine der bedeutsamsten psychologischen Möglichkeiten" (S. 59; vgl. auch Anm. 29, S. 169). Alle Fremdwahrnehmung ist bedingt durch beiderlei Arten der Identifikation, aber die Art der ersteren wird jeweils bestimmt durch die Art der letzteren, welche für die verschiedenen Weisen der Fremdwahrnehmung und ihrer Inhalte, des Fremdwirklichen, allein in Betracht kommt (S. 67). Wir haben ferner bereits gehört (p. 000), daß drei Arten, richtige Grade oder Stufen funktioneller Identifikation zu unterscheiden sind. Durch maximale Identifikation wird das fremde persönliche Ich, die fremde Person, konstituiert, durch mittlere die Organismen, durch minimale die bloßen Dinge. Die Fremdwahrnehmung mit maximaler oder bestimmter funktioneller Identifikation aber nennt HÄBERLIN Verstehen! Infolgedessen kann er auf Grund seiner früheren Deduktionen und Definitionen erklären: „Wo Wirkliches anerkannt wird, wird Psychisches anerkannt, und wo dies geschieht, wird grundsätzlich die ‚Möglichkeit des Verstehens', also der persönlich-psychische Charakter anerkannt; aber in dinghafter Wahrnehmung kommt das Subjekt über diese grundsätzliche Anerkennung gar nicht hinaus, in organischer Wahrnehmung nur ahnungsweise, in persönlicher Wahrnehmung dagegen bis zu bestimmter Anerkennung, d. h. bis zum — übrigens wiederum in vielen Graden abgestuften — Verstehen" (S. 79). Was uns hieran am meisten interessiert, das ist der starke Wille zur Psychologie, der uns hier entgegentritt, und der es HÄBERLIN auch ermöglicht hat, den Begriff und das Wesen der Psychologie auf eine völlig neue Basis zu stellen. Ausgegangen wird hier nicht von der Naturwissenschaft, sondern von der Psychologie, nicht vom „toten" Objekt, sondern von der handelnden Person, und gefragt wird nicht mehr, wie die letztere sich vom Leblosen und Seelenlosen unterscheidet, sondern umgekehrt, da überall zum mindesten die „Aufforderung" zum Verstehen gegeben ist, wieso dies Verstehen und damit die Personifizierung unterbleibt oder unbestimmt erfolgt; es wird hier m. a. W. nicht gefragt, auf Grund wovon die Personbildung oder Personifizierung stattfindet (was ein für allemal aus der Wahrnehmungs- und Urteilsanalyse abgeleitet worden ist), sondern auf Grund wovon die Entpersönlichung oder Depersonalisation stattfindet. Die Beantwortung dieser Frage führt bei HÄBERLIN zu sehr bemerkenswerten Einsichten in das Wesen der empirischen Psychologie und der Naturwissenschaft und des Verhältnisses beider zueinander (vgl. insbes. S. 136 ff.), Einsichten, die sich auf dem Boden der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des ganzen Buches und des darauf aufgebauten analytischen Beweisverfahrens zu einem streng geschlossenen methodologischen System zusammenfügen.

sicht, oder auch nur eine begründete Annahme (wie es der Analogieschluß seiner Natur nach immerhin wäre)". Sie gibt lediglich eine Hypothese über den Hergang, wie es zur Annahme des fremden Ich kommt, aber nicht die Begründung des Rechts zu dieser Annahme. Sie sagt uns gar nicht, „auf welches Datum hin der Prozeß der ‚Einfühlung' des eigenen Ich stattfinden soll", m. a. W. was uns an dem Gegenstand gegeben sein muß, damit wir uns veranlaßt sehen, uns in ihn einzufühlen. Die Ausdrucksbewegungen u. ä., worauf die Einfühlungstheorie hier rekurriert, können es nicht sein, da die Auffassung irgendwelcher Veränderungen als „Ausdrucksbewegungen" „die Kenntnis des Bestandes eines fremden beseelten Etwas eben bereits voraussetzt". Dagegen ist wohl nichts einzuwenden! Aber auch der Hinweis auf belebte Wesen genügt nicht, da auch die Erscheinung des Belebten überhaupt durch Einfühlung unseres eigenen Lebens-gefühls, also eines seelischen Tatbestandes, erklärt werden soll. Scheler weist mit Recht darauf hin, daß hier also mit einer doppelten Einfühlung zu rechnen wäre, wobei die ganze Frage nur von der Einfühlung des Seelischen überhaupt auf die Einfühlung des Lebensgefühls verschoben würde. Auf Grund wovon erfolgt dann aber diese Einfühlung? Ein selbständiges „Lebensphänomen" anerkennt die Einfühlungstheorie ja nicht. Auch „Lebenserkenntnis" wird aber, nach Scheler[114] (S. 120f.), niemals durch Einfühlung gewonnen, sondern eben nur durch ein „selbständiges, objektives, in der äußeren Wahrnehmung gegebenes ‚Lebensphänomen', dessen Erscheinungsgegenstände nur darum ‚belebt' heißen, weil sie dieses Phänomen an sich haben"[1]). Mit all diesen Einwänden kommen wir endlich zu einer weiteren Theorie über die Konstituierung des fremden Ich, die wir

d) Die Wahrnehmungstheorie

nennen können. Nach ihr kommt das fremde Ich nicht zustande durch eine Hineinverlegung unseres eigenen Ich in den fremden Körper; ja sie bestreitet ausdrücklich schon die Voraussetzungen dieser Theorie, nämlich die primäre Gegebenheit unseres eigenen seelischen Ich und die primäre Gegebenheit des fremden Ichleibes, woraus dann erst sekundär das fremde seelische Ich sich konstituieren soll. Sie will im Gegenteil beweisen 1., daß das fremde seelische Ich uns nicht anders gegeben ist als das eigene seelische Ich, 2. daß das fremde seelische Ich uns nicht anders gegeben ist als der fremde Ich-Körper. Zum Beweis für die erstere Behauptung stellt sie die Theorie von der ursprünglichen Undifferenziertheit des Erlebnisstroms hinsichtlich Eigen- und Fremderlebnissen auf; zum Beweis für die letztere stützt sie sich auf eine phänomenologische Analyse der Fremdwahrnehmung, welche sich dann als Anschauung einer einheitlichen, durchaus nicht in Körper- und Seelen-Ich geschiedenen, Ganzheit erweist.

[1]) Eine phänomenologische Grundlage für die Lebenserkenntnis zu geben, sei daher eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie, „um damit der Biologie im Zusammenhange der Erkenntnis ihr gleichermaßen von Chemie und Physik wie von Psychologie unabhängiges Recht zu geben". „Leben und Leib", erklärt er an einer anderen Stelle([115] II, S. 39), „können in ihrer Gegebenheit weder auf Einfühlung eines primär seelischen Gefühls in äußere Wahrnehmungsobjekte, noch auf bloße Gruppierung solcher physischen Erscheinungen, wie sie sich auch im (phänomenal) Toten finden, noch auf einen bloßen ‚Zusammenhang' psychischer und physischer Erscheinungen zurückgeführt werden. Sie stellen eine letzte elementare Grundklasse von Phänomenen dar".

Wir beginnen mit der letzteren Behauptung, mit der These von der ursprünglichen anschaulichen Ganzheit des fremden Menschen. Halten wir uns hier lediglich an den phänomenologischen Tatbestand, ohne an die uns geläufigen Wahrnehmungstheorien zu denken, so ist tatsächlich unbestreitbar, daß wir die Menschen unserer Umgebung „zunächst" weder als fremde „Körper", noch als fremde „seelische" Iche wahrnehmen, sondern wir nehmen sie wahr als einheitliche ungeschiedene Ganzheiten, zunächst ohne jede Zerlegung in eine körperliche und eine seelische „Hälfte". Gewiß ist der so wahrgenommene einheitliche Gegenstand dann einer „inneren" und einer „äußeren" Betrachtung zugänglich; daß er dies aber ist, das ist nicht durch Beobachtung und Induktion an mir selbst gewonnen, sondern „das ist im Wesenszusammenhang dieser Inhalte der Anschauung gegründet", in einem Wesenszusammenhang, der sogar meiner Selbstbeobachtung bereits zugrunde liegt (Scheler[114] S. 146f.). Diese ganze Einheit, das Ich sowohl als das Du oder Er, ist zunächst psychophysisch durchaus indifferent; und dasselbe gilt auch für die „Erscheinungen" an diesen Einheiten. Freilich gehen diese Einheiten dann „in ganz verschiedene Einheitsbildungen und Strukturen solcher ein, je nachdem sie (im Akte äußerer Wahrnehmung) die symbolische Funktion gewinnen, den Körper des Individuums . . . oder aber (im Akte innerer Wahrnehmung [1])) das Ich des Individuums . . . zu symbolisieren!" Erst die Richtung der Wahrnehmung nach der einen oder andern Seite und ihr Stattfinden entscheidet darüber, ob eine Einheitsbildung derselben Erscheinungen als fremd-körperliche oder als fremd-seelische „zur Wahrnehmung kommt". Dieselben primären Erscheinungen werden in der äußeren Wahrnehmung gleichsam „auseinandergeschaut", in der inneren gleichsam „ineinandergeschaut". Es ist „wesensgesetzlich" (im Sinne der uns von Husserl bekannten phänomenologischen Wesensanalyse) ausgeschlossen, eine Erscheinungseinheit der einen Art in eine Summe von Erscheinungseinheiten der anderen Art zu zerlegen. Ich kann den in der Einstellung der äußeren Wahrnehmung gefundenen Erscheinungseinheiten noch so minutiös nachgehen, „so treffe ich auch bei allen möglichen Perturbationen dieser Einheiten niemals die Einheit des ‚Lächelns' an oder der ‚Bitte' oder des ‚drohenden Gestus' usw. Und so ist eine Rotqualität, die mir als Belag einer körperlichen Backenoberfläche vor Augen liegt, nie und niemals die Einheit des ‚Errötens', in dessen Rot eine mitgefühlte Scham gleichsam ‚endet'. In dieser Backenröte kann dieselbe primäre Erscheinung der Rotqualität ebensogut ‚Erhitzung', ‚Zornesröte' und den roten Schein einer Laterne anzeigen" (S. 147f.).

Wir sehen also schon jetzt, worin der tiefgreifende Unterschied zwischen der Einfühlungstheorie und Schelers Auffassung liegt. Die Einfühlungstheorie glaubt, wie die beiden andern früher erwähnten Theorien, an eine ursprüngliche Gegebenheit der sinnlichen oder physischen Erscheinungen, mit denen dann die seelischen Erscheinungen assoziiert, oder auf Grund derer die seelischen Erscheinungen erschlossen oder eingefühlt werden. Die Wahrnehmungstheorie hingegen geht von Erscheinungen aus, für die der Gegensatz physisch-psychisch noch gar keinen Sinn hat, und die sowohl zu physischen als auch zu psychischen Er-

[1]) Über den Begriff der inneren, sich auch auf fremdes Seelenleben beziehenden Wahrnehmung bei Scheler vgl. unten p. 239f.

scheinungseinheiten erst werden durch die eine oder andere Wahrnehmungsrichtung. Die seelische Fremdwahrnehmung ist also nicht sekundär gegenüber der angeblich „zunächst" erfolgenden Körperwahrnehmung, vielmehr sind beide einander koordiniert.

Die Auffassung Schelers hat tatsächlich sehr viel für sich. Sie erscheint uns als die logische Konsequenz der Auffassungen seines Lehrers Husserl. Wir brauchen ja nur einen Augenblick an dessen Lehre von der adäquaten und inadäquaten Wahrnehmung zu denken (vgl. p. 151), dann verflacht der uns so tief im Blute sitzende Wert-Unterschied zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung und ebnet sich die Bahn für die Einsicht, daß beide hinsichtlich ihrer Dignität gleich, und nur hinsichtlich ihrer Richtung verschieden sind. Beide sind charakterisiert durch die Intention, „ihren Gegenstand als in leibhafter Selbstheit gegenwärtig zu erfassen". Neben dieser Gemeinsamkeit tritt die Verschiedenheit, welche hinsichtlich der größeren oder geringeren Erfüllbarkeit der Intention besteht, zurück. Lernen wir dann nur noch, innere Wahrnehmung nicht mit Selbstwahrnehmung zu identifizieren, und wir stehen auf dem Boden Schelers.

Die Einsicht in die ursprüngliche phänomenologische Undifferenziertheit des fremden Menschen hinsichtlich Leib und Ich wird nun noch klarer, wenn wir uns dem andern „Beweisverfahren" der Wahrnehmungstheorie zuwenden, nämlich der Lehre von der ursprünglichen Ungeschiedenheit des Erlebnisstroms hinsichtlich eigenen und fremden Erlebens. Auch hier wird zunächst nach dem phänomenologischen Ausweis der Behauptung gefragt, die da angibt, daß uns „zunächst" nur unser eigenes Seelenleben gegeben sei. Dieser Ausweis wird bei den vorher erörterten Theorien vermißt. „Wer sagt denn, daß es das eigene Individuum und seine Erlebnisse sind, die in der Anschauungsrichtung, durch die wesenhaft überhaupt nur Psychisches, ein Ich und seine Erlebnise zu erfassen sind, nämlich in der Richtung der ‚inneren' Anschauung oder Wahrnehmung, ‚zunächst' ‚gegeben' sind?" (S. 124). Ist denn diese Behauptung so selbstverständlich, wie die Einfühlungs- und Analogieschlußtheoretiker erklären?

Lassen wir alle theoretischen Voraussetzungen, insbesondere diejenige des psychophysischen Parallelismus und diejenige von einem realen Seelensubstrat beiseite, und treiben wir „pure Phänomenologie", so verliert jener Satz, daß uns „zunächst" nur unser eigenes Seelenleben gegeben sei, seine Selbstverständlichkeit völlig. „Nichts ist dann gewisser, als daß wir sowohl unsere Gedanken als die Gedanken Anderer denken, unsere Gefühle wie die Anderer fühlen können. Reden wir denn nicht Tag für Tag davon? Unterscheiden wir nicht fortwährend z. B. ‚unsere' Gedanken und diejenigen, die wir gelesen haben oder die man uns mitteilte? ‚Unsere' Gefühle von solchen, die wir nur ‚nachfühlten' oder von denen wir (unbewußt) angesteckt sind? Nicht ‚unser' Wollen von dem Wollen, dem wir nur ‚gehorchen' und das uns dabei ‚als' fremdes Wollen vor Augen steht; sowie unser echtes eigenes Wollen von dem Wollen, das uns zwar in einer Selbsttäuschung ‚als' unseres ‚gegeben' ist, das uns aber z. B. ein Anderer in der Hypnose suggeriert hat?" (S. 125).

Wir stehen hier vor einer ganz neuen Auffassung [1]), nicht nur hin-

[1]) W. Haas hat diese Auffassung in seiner Psychischen Dingwelt seither systematisch ausgebaut.

sichtlich der Daseinsweise des fremden Erlebens für uns, sondern hinsichtlich der Betrachtung des Seelischen überhaupt. Nichts war und ist uns gewisser, als daß seelische Akte oder Funktionen nur einem Individuum angehören, ja daß sie das individuelle Bewußtsein konstituieren; daran ist nicht zu rütteln. Was uns aber in der Auffassung Schelers entgegentritt, ist auch gar keine Widerlegung jener Grundtatsache, sondern eine veränderte Einstellung zum Seelischen überhaupt. Es handelt sich jetzt nicht mehr um eine funktionstheoretische, sondern um eine inhaltstheoretische Auffassung des Seelischen, auf die wir ja durch die Lehre vom intentionalen Bewußtsein schon vorbereitet sind. Es handelt sich hier m. a. W. nicht mehr um seelische Funktionen oder Akte, sondern um seelische „Gegenstände" oder „Dinge". Wir werden ausführlich auf diesen Gegensatz eingehen müssen, wenn wir auf die Daseinsweise des fremden Erlebens zu sprechen kommen, mußten aber, um Klarheit zu schaffen, schon hier darauf aufmerksam machen. Nur den Inhalt des Gedankens eines andern kann auch ich denken; die Akte, in denen ich ihn, den fremden Gedanken, denke, sind immer meine Akte; aber es sind wiederum andersartige Aktvollzüge, in denen ich einen eigenen oder einen fremden Gedanken denke.

Einige Beispiele mögen den Sachverhalt klären helfen. Normalerweise sind uns unsere Gedanken „als" unsere Gedanken, diejenigen eines Andern „als" die Gedanken des Andern gegeben, z. B. wenn ein anderer uns eine Mitteilung macht und ich diese Mitteilung verstehe. Es kann aber auch sein, daß ich einen Gedanken für meinen eigenen halte, während es sich z. B. um eine „unbewußte Reminiszenz" an einen gelesenen oder gehörten Gedanken handelt. Dasselbe gilt für die Gedanken unserer Umwelt, die wir, „durch die Tradition angesteckt", für unsere eigenen halten; „wir denken sie dann (oder auch fühlen gewisse Gefühle) nach, ohne uns dabei der Funktion des Nachdenkens und Nachfühlens phänomenal bewußt zu sein. Eben hierdurch sind sie uns ‚als unsere' gegeben" (S. 126).

Auch das Umgekehrte kommt vor, daß wir eigene Gedanken in Andere hinein legen, eigene Gefühle in Andere irrtümlich einfühlen, so daß sie uns als Gedanken und Gefühle Anderer, als von ihnen „aufgenommen", erscheinen. Hier handelt es sich um eine „Einfühlungstäuschung". Sie hat ihren Grund darin, „daß der Prozeß der Einfühlung hier nicht gegeben ist"; denn wäre er gegeben, so wäre uns in ihm auch die Einsicht gegeben, daß wir einen eigenen Gedanken in den Andern „eingefühlt" haben; wir würden uns dann keiner Täuschung hingeben über die Provenienz dieses unseres Gedankens. Schließlich kommt es aber auch vor, „daß ein Erlebnis einfach ‚gegeben' ist, ohne noch, sei es als eigenes oder fremdes, gegeben zu sein", z. B. da, wo wir zweifeln, ob das eine oder andere der Fall ist.

In dieser letzteren „Stufe der Gegebenheit", wo also die Differenzierung in eigenes oder fremdes Erleben nicht oder noch nicht gegeben ist, erblickt Scheler nun den gemeinsamen Ausgangspunkt „für die Entfaltung der allmählichen, immer bestimmteren Zuteilung des so ‚gegebenen' Erlebnismaterials an ‚uns selbst' und ‚Andere'; für die immer bestimmtere Requirierung des ‚Eigenen' und des ‚Fremden'. Nicht so also verhält es sich — wie jene Theorien annehmen —, daß wir aus einem ‚zunächst' gegebenen Material unserer Eigenerlebnisse uns Bilder der

fremden Erlebnisse aufzubauen hätten, um diese Erlebnisse dann — die uns niemals unmittelbar als ‚fremde' aufzuweisen wären — in die körperlichen Erscheinungen der Anderen einzulegen; sondern ein indifferenter Strom der Erlebnisse fließt ‚zunächst' dahin, der Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse verschiedenen Individuen zugeordnet werden. Was aber immer als Wesenszusammenhang in diesem Prozesse fungiert, ist allein der Satz, daß 1. jedes Erlebnis zu einem Ich überhaupt gehört, und wo immer ein Erlebnis gegeben, auch ein Ich überhaupt mitgegeben ist; 2. daß dieses Ich wesensnotwendig ein Ichindividuum sei, das in jedem Erlebnis selbst gegenwärtig ist, sofern es adäquat gegeben ist; das also nicht erst durch deren ‚Zusammenhang' konstituiert ist. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein erlebtes Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben" (S. 126f.).

Diese Ausführungen, in denen echt Bergson scher sowohl als Husserl-scher Geist atmet, haben viel für sich und stellen wiederum die phänomenologische Betrachtungsweise ins hellste Licht. Mit Recht erklärt Scheler, daß viel häufiger als die Einfühlungstäuschung, durch die wir Selbsterlebtes in Andere hineinlegen, die entgegengesetzte Täuschung vorkommt, nämlich daß wir fremde Erlebnisse als unsere eigenen erleben. Als Beleg hierfür erwähnt er die Tatsachen des kindlichen und allen primitiven Seelenlebens der Völker, wo das Individuum, wie schon erwähnt, noch ganz in der Tradition der Familie, der Gemeinschaft aufgeht und der Prozeß der Sonderung des Selbsterlebens vom Fremderleben noch nicht stattgefunden hat. „Eingeschmolzen in den ‚familiären Geist', verbirgt sich ihm [dem Kind] sein Eigenleben zunächst fast völlig! Verloren und wie hypnotisiert von den Ideen und Gefühlen dieser seiner faktischen Umwelt, gelangen ihm auch nur aus seinen Erlebnissen diejenigen über die Schwelle seiner inneren Beachtung, die in die Schemata hineinpassen, die gleichsam das Bett des psychischen Stromes seiner psychischen Umwelt bilden! Erst sehr langsam erhebt es — gleichsam — sein eigenes geistiges Haupt aus diesem über es hinbrausenden Strome und findet sich als ein Wesen vor, das eigene Gefühle, Ideen und Strebungen hat. Dies aber findet erst in dem Maße statt, als es die Erlebnisse seiner Umwelt, in denen es zunächst lebt, objektiviert und damit ‚Distanz' zu ihnen gewinnt" (S. 127f.). Ähnlich das primitive Menschentum: „Wie die Macht der Sprache tief hineingreift in das einsame und stille Leben der Seele, und wo die Worteinheit oder die sonstige sozial gültige Ausdrucksform eines Erlebnisses fehlt, dieses selbst sich nicht gesondert herauszuheben pflegt aus dem Strom des Erlebens — so ist es überhaupt die mögliche soziale Relevanz und Wichtigkeit eines Erlebnisses, die sich wie eine seligierende Form der Auffassung zwischen die pure innere Wahrnehmung und das Erleben einschaltet und so das individuelle Leben dem erlebenden Individuum gleichsam überschattet und verbirgt" (S. 129). Auch sonst gibt Scheler hier, ganz im Bergson schen und James schen Sinne, sehr beachtenswerte Hinweise auf die Bedeutung der Umwelt und ihres hervorragendsten Instrumentes, der Sprache. Formt sich doch unser Erleben in weitgehendem Maße

gemäß den bestehenden Beachtungsrichtungen, welche die Umwelt auf unser Ich hat! Erlebnisse, die wir in den gewöhnlichen Beachtungsrichtungen unserer Umwelt gelegen wissen, haben auch für uns selbst eine größere Chance, wahrgenommen zu werden, als Erlebnisse, von denen wir wissen, daß die Umwelt kein Verständnis für sie hat, sie nicht zu bemerken pflegt. Infolgedessen wird der Einfluß der Umgebung ein um so größerer. „Auch die Sprache und ihre psychologischen Bedeutungseinheiten werfen ihr gliederndes, artikulierendes Netz zwischen unsere Beschauung und unser Erleben. Wofür es in unserem Erleben ein Wort zur Aussprache gibt — ein Erleben also, das es, als durch die Sprache herausgehoben auch für die Anderen geben muß — das geht als Erleben ganz anders in unsere Selbstwahrnehmung ein als das, was unsagbar ist" (S. 134f.). Deswegen erweitern auch die Dichter, durch die Schöpfung neuer Formen des Ausdrucks, die mögliche Selbstwahrnehmung der Übrigen. Wie es die Mission aller echten Künstler ist, stoßen sie so vor „in das All der Außenwelt und der Seele, um hier Objektives sehen und erleben zu machen, was Konvention und Regel bisher verbarg". „Ein Gefühl, das z. B. heute Jeder in sich wahrnimmt, mußte einst durch eine Art von ‚Dichter' erst der fürchterlichen Stummheit unseres inneren Lebens abgezwungen werden" (S. 135).

Werfen wir auf die bisherigen Ausführungen über die Theorie der Wahrnehmung fremden Seelenlebens einen Überblick, so sehen wir, wie man die Voraussetzungen der Einfühlungstheorie zwar erschüttern und den Weg für die Wahrnehmungstheorie ebnen kann; wie man aber fremdes Seelenleben tatsächlich wahrnimmt, und auf Grund welcher Daten die Zuteilung des Wahrgenommenen an das fremde Individuum erfolgt, das ist noch nicht plausibel. Wir müssen daher noch einmal einen Anlauf nehmen, um dieses schwierige Problem näher zu ergründen.

Halten wir zunächst wieder fest, daß Wahrnehmung nicht soviel heißt wie Empfindung, insbesondere nicht soviel wie Sinnesempfindung oder Empfindung durch Sinnesfunktion oder gar durch ein Sinnesorgan! Sondern Wahrnehmung ist eine besondere Art des intentionalen oder Aktbewußtseins, ein wahrnehmendes Vermeinen oder Denken! Und der wahrgenommene Gegenstand ist, so gut wie jeder andere intentionale Gegenstand, nicht etwa leibhaftig oder anschaulich „gegeben", sondern, wie wir oben schon wiederholt haben, „als in leibhafter Selbstheit gegenwärtig" intendiert. Daher kann Scheler mit Recht erklären: „Gegeben im Sinne von anschaulich selbstgegeben, ist nun aber der fremde Körper so wenig wie die fremde Seele. Auch er ist in den Erscheinungen vermeint oder gedacht". Ist dies einmal eingesehen, so verstehen wir auch die Behauptung, es sei ein Irrtum, daß die Lebensäußerungen oder Ausdruckserscheinungen eines fremden Individuums „die Auffassung als Eigenschaften und Tätigkeiten von Körpern durchlaufen müßten, ehe sie als Symbole seelischer Erlebnisse gefaßt würden". Scham, Bitte kann in den Erscheinungen vermeint und „wahrgenommen" werden, „ohne daß ich z. B. die Erscheinung der Schamröte zuerst als Blutzufluß in Kopf und Wange auffasse" (Die Idole der Selbsterkenntnis [115] II, S. 33, Anm.). Hier haben wir nur eine Wiederholung von dem, was wir oben (p. 234) bereits ausgeführt fanden. Die Wahrnehmung fremden Seelenlebens ist also nicht auf der äußeren Wahrnehmung des fremden Körpers fundiert, sondern sie ist eine ursprüngliche, der äußeren Wahrnehmung durchaus

„gleichberechtigt" zur Seite stehende Aktrichtung. Scheler[114] (S. 125, Anm.) nennt diese Aktrichtung, wie wir sahen, „innere Wahrnehmung", „wobei es ganz gleichgültig ist, ob der Wahrnehmende ‚sich selbst' oder einen Anderen wahrnimmt". Dafür ist er uns nun aber noch eine nähere Erklärung schuldig. Diese Erklärung wird zeigen, daß die Einfühlungs- und Wahrnehmungstheorie doch nicht so große Gegensätze darstellen, wie es anfangs schien.

Wenn es bei der inneren Wahrnehmung gleichgültig ist, ob der Wahrnehmende sich selbst oder einen andern wahrnimmt, so zeigt uns dies, daß Scheler die innere Wahrnehmung oder, wie er auch sagt, die innere Anschauung, keineswegs durch das Objekt definiert! Es geschieht „ohne jedes Recht", wenn man „Selbstwahrnehmung, Selbstbeobachtung oder auch Selbstbewußtsein mit innerer Wahrnehmung gleichbedeutend gebraucht" ([115] II, S. 31). Kann ich doch mich selbst, durch einen Blick auf meinen Körper, durch seine Betastung, ebenso äußerlich wahrnehmen" wie einen andern und kann ich anderseits mein „Selbst" ebenso unvollkommen „innerlich wahrnehmen" wie ein fremdes Selbst. „Innere Anschauung ist eine Akt-richtung, zu der zugehörige Akte wir uns selbst und Anderen gegenüber vollziehen können. Dieser Akt umspannt dem ‚Können' nach von vornherein auch Ich und Erleben der Anderen, genau so, wie er mein Ich und Erleben überhaupt, nicht nur die unmittelbare ‚Gegenwart' umspannt" ([114] S. 130).

Immerhin, und nun kommen wir einen Schritt weiter, „bedarf es gewisser Bedingungen, daß mir im Akte innerer Anschauungen fremde Erlebnisse erscheinen", z. B. „daß mein Körper Wirkungen erleidet, deren Ursachen im Körper der andern liegen oder von ihm ausgehen". Aber solcher Bedingungen bedarf es, wohlverstanden, auch dafür, daß mir mein eigenes Erleben erscheint; nur gehen die betreffenden Veränderungen dann in meinem Leib-Ich allein vor sich. Doch bleiben wir bei der Fremdwahrnehmung. Die Kausalprozesse, von denen soeben die Rede war, d. h. die Wirkungen, die mein Körper durch einen fremden Körper erleidet, determinieren keineswegs die Wahrnehmung des fremden Erlebnisses als solche, vielmehr müssen wir annehmen, „daß de facto die innere Wahrnehmung des A das Erlebnis des B von vornherein unmittelbar zu fassen vermag". Die Rolle jener Kausalprozesse hingegen besteht darin, daß sie „nur die Auslösungen für das Stattfinden jenes Aktes und zugleich die Auswahl des bestimmten Inhalts innerhalb der möglichen Sphäre der inneren Fremdwahrnehmung bedingen". „Nicht also das Wahrnehmen der fremden Iche und ihrer Erlebnisse, sondern nur der jeweilig besondere Gehalt, der uns aus diesem großen Ganzen gerade lebhaft wird, das Hervortauchen eines Ich und seines Erlebens aus dem großen Gesamtstrom des universellen Seelenlebens wäre es, was dann bedingt wäre durch die Prozesse, die zwischen unsern Leibern stattfinden" (S. 131f.).

Um diese Auffassung ganz zu verstehen, müßten wir etwa Bergsons Lehre von der perception pure aus seinem Buche Matière et Mémoire schildern, was hier zu weit führen würde. Nur das sei hervorgehoben, daß sich bei dieser Erklärungsart das objektive Geschehen nicht anders abzuspielen braucht, als es die Einfühlungstheorie annimmt; denn ob die körperlichen Prozesse die Wahrnehmung als solche kausal „erzeugen" oder nur das Stattfinden des Wahrnehmungsaktes

auslösen und den bestimmten Wahrnehmungsinhalt auswählen, das kommt in bezug auf das objektive Geschehen auf dasselbe hinaus; nur in dessen Deutung gehen Einfühlungs- und Wahrnehmungstheorie auseinander. Für die letztere ist also der Leib gleichsam nur ein „Analysator für den psychischen Strom, der seine Schranken fortwährend zu überströmen tendiert. D. h. Gehirn und Nervensystem und alles in ihm stattfindende Geschehen ist alleinbestimmend für die Wahrnehmung, nicht für Stattfinden und den Gehalt der seelischen Prozesse"; m. a. W. „der Leib ist in seinen ‚Variationen' allein die Bedingung für die Gesichter, die ‚Ansichten', die unser Erleben für den inneren Sinn annimmt, niemals aber für dieses Erleben selbst", ebenso wie er auch die Bedingung ist für die Art und Weise, wie äußere Gegenstände, etwa Sonne und Mond, uns gegeben sind („als diese Lichtkreise am Himmel der Nacht"), wie er aber niemals die Bedingung ist für deren Existenz und Eigenschaften (S. 137).

Wie nun aber die Veränderungen des Leibzustandes (insbesondere des Nervensystems) maßgebend sind für das Wahrnehmen, nicht aber für das Stattfinden und den Gehalt der fremden seelischen Vorgänge, so sind sie es auch für das Wahrnehmen der eigenen seelischen Prozesse! „Was man nämlich nicht beachtet, ist, daß jenes Maß von Lebhaftigkeit auch eines eigenen Seelenvorganges, die nötig ist, damit er aus dem vagen Ganzen des eigenen jeweiligen Totalerlebens heraustrete, ebensowenig bloß an den Akt innerer Anschauung gebunden ist, wie der fremde Seelenvorgang, sondern gleichfalls daran, daß er auf die periphere Zone des Leibichs (oder des Ichleibes) bestimmte wirksame Veränderungen zu setzen vermag. Ein Eigenerlebnis kommt zu gesonderter Wahrnehmung erst in dem Maße, als es sich in Bewegungsintentionen und (zum mindesten) in Ausdruckstendenzen entlädt" (S. 131f.). So läßt sich also zeigen, „daß auch die auf uns selbst gerichtete innere Anschauung nicht unmittelbar, sondern nur durch die Wirkung eines Erlebnisses auf den Zustand des Leibes vermittelt, zur Abhebung eines Erlebnisses aus dem Gesamtstrome des Lebens führt. Es besteht daher im Grunde gar kein prinzipieller Unterschied zwischen der Selbst- und der Fremdwahrnehmung! Hier und dort kommt es nur zu einer solchen, sofern der Leibzustand irgendwie modifiziert wird und der wahrzunehmende Ichzustand sich in irgend eine Art des Ausdrucks umsetzt" (S. 133). „Eine rein ‚innerseelische' Selbstwahrnehmung ist eine bloße Fiktion" (S. 134).

Aus dieser ganzen Lehre ergibt sich nun folgende Einschränkung hinsichtlich der Fremdwahrnehmung. Was wir nämlich durch sie offenbar niemals „wahrnehmen" können, das sind die fremden erlebten Leibzustände, zu denen Scheler vor allem die Organempfindungen und die sinnlichen Gefühle rechnet. Auf diesen allein beruht die Scheidung von Mensch zu Mensch, welche die andern Theorien für das Ganze der Seele annehmen[1]) (S. 138)! Scheler kommt dabei zu folgendem Schluß: „Es ist also nicht der Akt der inneren Wahrnehmung, der es zu seinem Wesen hätte, immer nur auf das seelische Erleben des Wahrnehmenden gehen zu können — als fiele ‚innere Wahrnehmung'

[1]) Warum es gerade die Organempfindungen sind, welche die Zugehörigkeit des physischen Leibes zum Ich begründen, dieser Frage ist W. Haas in sehr beachtenswerter Weise neuerdings ausführlich nachgegangen (vgl. Die psychische Dingwelt, S. 166 ff.).

und ‚Selbstwahrnehmung' zusammen. Vielmehr behaupten wir, daß vom Akt der inneren Wahrnehmung und seinem Wesen aus gesehen, sowie in bezug auf die Tatsachensphäre, die in innerer Wahrnehmung erscheint, jeder das [fremde] Erleben genau so unmittelbar (und mittelbar) erfassen kann, wie sein eigenes. Das ist allein nur die unaustilgbare Verschiedenheit der Leibzustände, insofern sie auch auf die Auswahl dessen bestimmend wirken, was da vom rein seelischen Leben in innerer Wahrnehmung erscheint und welche in dieser Funktion ‚innerer Sinn'[1]) heißen, was macht, daß dem B auch bei demselben faktischen Erlebnis immer ein anderes ‚Bild' von ihm gegeben ist als dem A" (S. 138 f.).

Indem Scheler so, mit Bergson, im Leibe und seinen Veränderungen „eine bloß einschränkende Bedingung für die Wahrnehmung des realen Seelenlebens" erblickt, tritt er in Gegensatz zu den üblichen psychophysischen Anschauungen, nach denen, wie es auch in der Psychiatrie angenommen wird, der Leib und seine Veränderungen „die eindeutig bestimmende und unabhängig variable Reihe" ist, „von deren Zusammenhang das seelische Geschehen selbst ‚abhängig' sei". Er polemisiert hier auch gegen Natorp. Doch fällt diese Polemik nicht überzeugend aus, da er erstens nur dessen „Einleitung in die Psychologie" berücksichtigt, und ihn zweitens auf eine Stufe mit Münsterberg stellt, was sicher nicht richtig ist. Natorps heutige Lehre ist viel zu eng gefaßt, wenn man sie dahin interpretiert, daß aller Psychologie die Objektivation des Gegebenen zum äußeren Naturgegenstand vorhergehen müsse! Daß die „Objektivierungen" stufenweise immer tiefer ins Seelische hineinführen oder besser, aus dem Seelischen herausgegriffen werden, ohne auch nur im entferntesten „äußere Naturgegenstände" darzustellen, das wissen wir aus seiner Lehre von den Bewußtseinsstufen und von Akt und Potenz. Daß das Seelische erst objektiviert werden muß, um dann rekonstruiert werden zu können, besagt noch nicht, daß es zuerst ein „äußerer Naturgegenstand" werden müsse. Was etwa für das Verhältnis zwischen Empfindung und physikalischem Reiz gilt, gilt noch lange nicht für das Verhältnis zwischen aktueller und potentieller Empfindung usw.

Auch gegen die Lehre von der Nichtidentifizierbarkeit des Seelischen scheint Scheler zu polemisieren; doch scheint dies nur so. Er erklärt es zwar für völlig „unrichtig, es sei ein psychisches Erlebnis in einer Mehrheit von Akten nicht identifizierbar. Können wir nicht ‚dasselbe' Leid, dieselbe Liebe zu verschiedenen Zeiten bald ‚mehr' bald ‚weniger' fühlen oder uns desselben Erlebnisses mehrfach ‚erinnern'; ein und dasselbe Gefühl z. B. aktuell erleben und es nachfühlen? Sagen wir nicht ganz allgemein in der Psychologie, daß dieselbe optische Empfindung bald zu einem Sehinhalt wird oder in einen solchen eingeht, bald nicht (wie bei hysterischer Blindheit), oder bald ‚bemerkt', bald nicht bemerkt, ‚beachtet' und nicht beachtet wird?" ([114] S. 141). Ganz richtig! Was aber hier in mehreren Akten identifiziert wird, das ist der intentionale Gegenstand „dieses bestimmte Leid", der intentionale Gegenstand „diese bestimmte Liebe" oder bestimmte Empfindung usw. Was aber die Lehre von der Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen behauptet, das ist nicht die Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen als intentionaler Gegenständlichkeit, sondern die Nichtidentifizierbarkeit des Psychischen als Akt- oder intentionalen Bewußtseins, als „Bewußtseins von". Nur wenn man ein solches „unmittelbares" Erfassen des Psychischen leugnet, nur dann kann man überhaupt zu der Auffassung kommen, daß wir fremdes Erleben wie eigenes wahrnehmen oder, anders ausgedrückt, daß dasselbe Psychische auch verschiedenen Individuen gegeben sein kann (immer

[1]) Scheler hat seine Lehre vom inneren Sinn, soviel mir bekannt, noch nicht systematisch dargestellt, was die Wiedergabe seiner Ansichten hier, wie übrigens auch sonst oft, sehr erschwert. Jedenfalls darf Schelers „innerer Sinn", der nichts zu tun hat mir innerer Wahrnehmung, nicht mit Kants „innerem Sinn" verwechselt werden, welcher gerade soviel bedeutet wie innere Wahrnehmung. Der „innere Sinn" Schelers will keine „Hypothese" sein, sondern ein „Tatbestand". „Er enthält nichts weiter, als die Anerkennung, daß jedes psychische Erlebnis, das einem Lebewesen zur faktischen inneren Wahrnehmung kommen soll, in dessen Leibzustand irgendeine charakteristische Variation setzen muß, die von den Bewegungsimpulsen des Leibes eine bestimmte Gesetzmäßigkeit aufweist" ([115] II, S. 69).

mit der erwähnten Einschränkung hinsichtlich der Organempfindungen etc.)! Wenn Scheler behauptet, daß zwei Menschen dasselbe Leid fühlen können, streng dasselbe, nicht nur ein „gleiches" Leid (wiewohl es „durch verschiedene Organempfindungen verschieden gefärbt" sein mag), so meint er damit eben nicht die Akte des „Fühlens", sondern den in diesen Akten intendierten Gegenstand: dieses bestimmte Leid. Insofern können viele Menschen „dasselbe" Leid, „dieselbe" Begeisterung „empfinden", genau so wie viele Menschen denselben intentionalen Gegenstand „Sonne" oder „Mond" wahrnehmen können. Diejenige Einheit, welche „zwischen den intentionalen Akten überhaupt in der gegenseitigen Identifizierbarkeit ihrer Gegenstände besteht" ([115] II, S. 114), diese Einheit und diese Identifizierbarkeit leugnen wir natürlich keineswegs. —

Die hier vorgetragene Lehre Schelers ist in ihrer Grundrichtung für die empirische Psychologie sehr bedeutsam. Sie zeigt, daß die phänomenologisch-deskriptive Analyse auf gutem Wege ist, das Fundament der Psychologie, das immer schon durchsetzt war mit naturwissenschaftlichen Konstruktionen und metaphysischen Annahmen, neu und rein zu begründen. Dies gilt auch für das uns hier beschäftigende Spezialproblem, für das Problem der Konstituierung des fremden Ich, womit dasjenige der Konstituierung des eigenen Ich immer aufs engste verknüpft ist. Für den Gang unserer Untersuchung ist dabei vor allem wichtig, festzuhalten, daß sich das fremde seelische Ich konstituiert auf Grund einer besonderen Aktrichtung, „innere" Wahrnehmung oder Anschauung genannt, welche nicht auf der äußeren Wahrnehmung fundiert, sondern dieser durchaus koordiniert ist. Durch diese Lehre von der ursprünglichen psychophysischen Neutralität und Einheitlichkeit des Gegenstandes „Mensch" erhält die Psychologie der Person erst ihre Selbständigkeit und ihre Unabhängigkeit von der Naturwissenschaft, insbesondere von der Physiologie und Biologie. Ausgangspunkt dieser Psychologie ist jetzt nicht mehr der Körper und die so und so „gedeuteten" oder „eingefühlten" körperlichen Veränderungen, sondern eine Welt von ursprünglichen seelischen Anschauungsdaten. Die seelischen Vorkommnisse oder Erlebnisse und die psychologische Person selbst, welche diese Erlebnisse hat, sind gleichermaßen einer direkten Anschauung zugänglich, ohne „Umweg über" die körperliche Wahrnehmung. Das will nicht heißen, daß wir der „leibhaftigen" Gegenwart des Menschen nicht bedürfen, um ihn seelisch anschauen zu können; es will nur sagen, daß wir ihrer nicht auf andere Art bedürfen als für die äußere Wahrnehmung. „Etwas", ein „Erscheinendes" überhaupt, muß natürlich gegeben sein, welches sich — ebenso in innerer wie in äußerer Wahrnehmung — der Anschauung darbietet. Wenn wir im übrigen späterhin doch wieder auf die körperliche Gestalt des Menschen rekurrieren müssen, um das (statische) „Verstehen" des Seelischen zu schildern, so rührt das nur daher, daß wir die Ausdrucksweise der bisherigen Theorien vorläufig noch beibehalten müssen, wenn wir uns überhaupt verständlich machen wollen.

II. Die Erkenntnis des fremden Ich.

Schon in der Einleitung zu diesem Kapitel wurde betont, daß die Konstituierung des fremden Ich und die Erkenntnis dessen, was „in ihm vorgeht", aufs engste miteinander verknüpft sind. Der vorausgehende Abschnitt hat uns dies zur Genüge bestätigt. Ob man mit Lipps erklärt, daß es „in der Natur" der Bewußtscinserlebnisse liege, in einem Ich ihren Einheitspunkt zu haben, oder mit Scheler, daß, wo immer ein Erlebnis

gegeben sei, „wesensgesetzlich" auch ein Ich überhaupt mitgegeben sei, immer weist das einzelne Erlebnis auf ein Ich, das Ich auf Erlebnisse hin.

Diese enge Verknüpfung zwischen dem intentionalen Gegenstand „fremdes Ich" und dem Gegenstand „fremdes Bewußtseinserlebnis" müssen wir nun noch einmal näher ins Auge fassen, bevor wir weitergehen. Wir gelangen nämlich zu keiner richtigen Auffassung von der Erkenntnismöglichkeit des fremden Ich, wenn wir uns nicht immer und immer wieder vergegenwärtigen, daß jene Verknüpfung weder das Verhältnis des Teils zum Ganzen oder zur Summe einzelner Teile, noch dasjenige der „Glieder" zum „Zusammenhang" darstellt. Ja auch das dürfen wir nicht glauben, daß das seelische Individuum (als intentionaler Gegenstand!) lediglich eine „Synthese" seiner Erlebnisse ist, deren Subjekt nurmehr das „Bewußtsein überhaupt" sei. Der Kantischen Auffassung von dem „Bewußtsein überhaupt" oder dem transzendentalen Selbstbewußtsein bleiben wir zwar treu — sonst hätten wir nicht so lange bei seiner Darstellung verweilt; aber was diese Lehre gibt, das ist, wie wiederholt betont, lediglich die allgemeine oder transzendentale Form, in welcher jedes individuelle Bewußtsein in Erscheinung treten muß, und welche also allen seelischen Individuen gemeinsam ist. Wenn wir aber von der Erkenntnis des Ich reden, so meinen wir nicht mehr diese allgemeine Form, sondern den individuellen Gegenstand: dieses oder jenes bestimmte Ich, ganz gleichgültig, ob mein eigenes Ich oder ein fremdes. Gerade deswegen schreiben wir ja dieses ganze Kapitel, um von den transzendentalen Formen, die in ewiger Gültigkeit gleichsam über dem Individuum „schweben", zur Erkenntnis des empirischen Ich, das in vergänglichem Sein nur einmal da ist und nur einmal so ist, den Übergang zu finden.

Diesen Übergang vermittelt uns das Kantische System allein nicht. Auch seine Idee der Seele, die, wie alle Vernunftideen, ja nur ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt ist, führt uns noch keineswegs zu dem individuellen seelischen Ich hin. Was sie uns vermittelt, das sind ja nur „die Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten" (vgl. p. 219). Diese Prinzipien genügen aber nicht für die empirische Erkenntnismöglichkeit des Ich im Sinne der psychologischen Person. Dies gilt auch hinsichtlich des Prinzips von der „einigen Grundkraft", aus welcher alle seelischen Kräfte soviel als möglich abgeleitet werden sollen. Wie wir in dieser Schrift gezeigt zu haben hoffen, bedürfen wir in der Psychologie der Person dieses Prinzips insofern nicht, als es uns aus der Naturalisierung des Seelischen nicht herausführt zur Betrachtung des „Wesens" desselben; statt dessen bedürfen wir aber eines anderen „Prinzips", das uns Kant nicht vermittelt, und das wir das Prinzip der Person nennen könnten, wenn es sich dabei wirklich um ein Prinzip oder um eine Idee handeln würde. Nehmen wir aber einmal an, daß es sich hier wirklich um eine „Vernunftidee" handelte, so läge es im Wesen dieser Idee, nicht nur, daß alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekt, aller Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben Wesens gedacht wird, sondern auch, daß die einzelnen

Bestimmungen und aller Wechsel in einer ganz einzigartigen Beziehung zu dem Subjekt oder Wesen stehen. Diese Beziehung ist also nicht diejenige zwischen Teil und (durch Addition der Teile gewonnenem) Ganzen oder zwischen Teil und Summe, auch nicht diejenige zwischen Glied und Zusammenhang, ferner nicht diejenige zwischen empirischer Erscheinung und transzendentaler Form oder gar transzendentem „Dingansich", sondern diejenige — kurz gesagt — zwischen Ausdrucksteil und Ganzem. Hier „drückt" der Teil oder die einzelne Bestimmung das „einige" Subjekt oder Wesen „aus" oder „gibt es kund", er „spiegelt" es wieder oder „symbolisiert" es, er stellt ein Symbol oder Zeichen des Ganzen dar, ist gleichsam ein „Element der Übersetzung" des Ganzen. Dies und nichts anderes will ja der Satz Bergsons sagen, daß das ganze Ich in jedem Akt „enthalten" sei, oder, „daß jeder psychologische Zustand bloß dadurch, daß er einer Person angehört, die Gesamtheit einer Persönlichkeit wiederspiegelt" (Einführung in die Metaphysik, Jena 1916, S. 15)[1]).

Wenn wir uns nun fragen, warum es sich hier nicht um eine Idee im Kantischen Sinne handeln kann, nicht um ein solches Als-ob-Prinzip, das zu dem Bedingten der Erfahrung das Unbedingte derart „hinzudenkt", „als ob" jeder psychologische Zustand bloß dadurch, daß er einer Person angehört, die Gesamtheit seiner Persönlichkeit ausdrücke, wenn wir uns diese Frage vorlegen, so muß die Antwort ganz einfach lauten, daß wir die Seele, die einige Grundkraft, das einige Subjekt usw. nicht sehen, nicht anschauen können, während wir die Person, die Kundgabe, den seelischen „Ausdruck" anschaulich erfassen oder wahrnehmen. Hier handelt es sich nicht um ein „Prinzip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen" der Person, sondern um ein „Prinzip der Anschauung", wenn man so sagen darf, oder um eine Anschauungsform. Wir werden hierauf weiter unten noch zu wiederholten Malen zurückkommen.

Das Verstehen.

Sehen wir uns darnach um, welchen Ausdruck dieses „Prinzip" der Person in der deutschen Psychologie des letzten halben Jahrhunderts gefunden hat, so stoßen wir immer wieder auf das Wort Verstehen. Dasselbe hat aber so viele Bedeutungen und Bedeutungsrichtungen, von der vernunft- oder verstandesmäßigen Einsicht herab bis zur anschaulichen Wahrnehmung, daß wir es einer eingehenden Untersuchung unterziehen müssen. Es wird sich zeigen, daß die schwerwiegendsten Probleme nicht nur der Psychologie selbst, sondern über diese hinaus auch der Klassifikation der Wissenschaften überhaupt in diesem Ausdruck enthalten sind; denn, wie Rickert[104] (S. 522) einmal sehr richtig sagt, muß man, „um auch nur das Problem klarzustellen", immer fragen, „ob mit dem ‚Verstehen' das Nacherleben individuellen psychischen Seins, oder ob damit das Auffassen über-individuellen, unwirklichen Sinnes gemeint ist, der dem psychischen Sein das historische Interesse verleiht, und wie diese beiden Arten des Verstehens miteinander zusammenhängen". Wir sehen, nicht weniger als Psychologie, Logik und Geschichte haben

[1]) Vgl. hierzu die Abschnitte „Bergson" im zweiten Kapitel dieses Buches, Abteilungen II und VI (p. 40 und 100).

ein Interesse an der Untersuchung der an diesen Ausdruck sich knüpfenden Probleme. Infolge der schroffen Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen oder von kausalen und verständlichen Zusammenhängen (Dilthey, Jaspers) und der darauf basierenden Unterscheidung von Naturwissenschaft und Psychologie ist aber auch die Psychiatrie in die Kontroverse über das Verstehen mittenhinein gezogen worden.

a) Das Verstehen bei Dilthey.

Der Ausdruck Verstehen wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch sowohl für die Erkenntnis ursächlicher, als logischer, als auch „einfühlbarer" (= psychologischer) Zusammenhänge gebraucht. Ich kann sagen, ich verstehe, wie auf einen Blitz ein Donnerschlag „folgt", ich verstehe, wie aus zwei Prämissen ein logischer Schluß „folgt", und ich verstehe, wie aus einem Gefühl der Rache eine drohende Gebärde oder ein Totschlag „folgt". Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, wurde der Ausdruck Verstehen auch ausschließlich für die Auffassung von Kausal- oder ursächlichen Zusammenhängen verwendet, also für das direkte Gegenteil von dem, wofür er seit Dilthey in der Psychologie gebraucht wird. So erklärt z. B. Schopenhauer: „Alles Verstehen ist ein unmittelbares und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgesetzt werden muß, um fixiert zu werden" (Über die vierfache Wurzel d. S. v. z. Gr. I, S. 77). Das Wort Verstehen kommt von Verstand; als „alleinige Form und Funktion des Verstehens" aber läßt Schopenhauer, der die „Nichtigkeit" der Kantischen Kategorien nachgewiesen zu haben glaubte, eben nur das unmittelbare intuitive Auffassen der „ursächlichen Verbindung" gelten. Der Verstand hat keine andere Funktion als die der Auffassung von Kausalzusammenhängen. Einen Unterschied zu konstruieren zwischen „kausalen" und „verständlichen" Zusammenhängen hätte für Schopenhauer keinen Sinn; alle verstandenen Zusammenhänge sind auf Grund seiner Erkenntnistheorie kausale Zusammenhänge, so auch die psychologischen: „die Motivation", so lesen wir (ebd. S. 145), „ist die Kausalität von innen gesehen". Überall also, wo der Verstand in Funktion tritt, oder wo es etwas zu verstehen gibt, handelt es sich um die Einsicht in ursächliche Verhältnisse (in der Form der eigentlichen Ursache, des Reizes und des Motivs), und nur da, wo ich mit Rechnen und Zählen beschäftigt bin, findet das Verstehen eine Grenze: „Wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf" (ebd. S. 77); denn durch Rechnen erlangt man nie das Verständnis eines Vorgangs.

Auf dem Boden der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie kann sich demnach keine eigentliche Psychologie entwickeln, sondern nur eine Naturwissenschaft von den seelischen Vorgängen, die wie jede Naturwissenschaft ihr oberstes Ziel in der Aufdeckung von kausalen („naturgesetzlichen") Zusammenhängen, hier in der Form der Motivation, erblicken muß. Mit dem Einblick in einen solchen Zusammenhang ist ein Vorgang verstanden; er ist damit zugleich aber auch erklärt. In Anbetracht der engen logischen und methodologischen Beziehungen zwischen den Begriffen Kausalität und Naturgesetz können wir weiterhin sagen: ein Vorgang ist naturwissenschaftlich verstanden, wenn er als Spezialfall eines Naturgesetzes erkannt ist. Ein Vorgang ist aber auch zugleich naturwissenschaftlich erklärt, wenn diese Bedingung erfüllt ist. In den

Naturwissenschaften bedingen sich Verstehen und Erklären wechselseitig.

Für die Psychologie ist dies nun anders geworden, seit Dilthey auf den Plan trat. Wir erinnern uns seiner scharfen Trennung zwischen erklärender, konstruktiver oder „Kausalzusammenhänge aufstellender" Psychologie und beschreibender Psychologie. „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir", heißt es einmal lapidar ([27] S. 1314).

Den Ausdruck Verstehen fanden wir bereits, als wir den Dilthey-schen Begriff des Strukturzusammenhangs besprachen (Zweites Kapitel, p. 57 ff.). Auf Grund des von uns „erlebten" Strukturzusammenhangs, „welcher alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens in sich faßt", sollen wir „Menschenleben, Historie, alle Tiefen und Abgründe des Menschlichen verstehen". Schon vorher, bei Besprechung der „inhaltlichen Wirklichkeit des Seelenlebens" (p. 32), stießen wir auf die Rede von einem „intuitiven Verständnis der ganzen Zusammenhänge", dem sich die Psychologie „verallgemeinernd und abstrakt" zu nähern habe. „An dem ursprünglichen Verfahren des Verstehens", so zitieren wir jetzt weiter, „muß auch die Nachkonstruktion der einzelnen Menschennatur in der Psychologie festhalten" (S. 1342). Hier müssen wir schon einen Augenblick Halt machen! Wir sehen nämlich mit aller Deutlichkeit, daß also auch die zergliedernde oder verstehende Psychologie nicht ohne Abstraktion und Verallgemeinerung und nicht ohne Konstruktion auskommt! Worin besteht nun aber jenes ursprüngliche Verfahren des Verstehens, das aller Psychologie zugrunde liegt? In einem „künstlerischen Prozeß", lautet die unbefriedigende Antwort Diltheys; immer nämlich behalte die Analysis, die Zergliederung also, „in sich etwas von dem lebendigen, künstlerischen Prozeß des Verstehens" (S. 1345). Dieser Prozeß geht, wie wir wissen, ursprünglich vom Zusammenhang aufs Einzelne (erst nachträglich erfolgt dann die durch Abstraktion des Verstandenen ermöglichte Konstruktion der Persönlichkeit usw.): „Und wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns faßbar zu machen. Eben daß wir im Bewußtsein von dem Zusammenhang des Ganzen leben, macht uns möglich, einen Satz, eine einzelne Gebärde oder eine einzelne Handlung zu verstehen. Alles psychologische Denken behält diesen Grundzug, daß das Auffassen des Ganzen die Interpretation des Einzelnen ermöglicht und bestimmt" (S. 1342). Das verstandene Einzelne, ein Satz, eine Gebärde, eine Handlung, steht also zum Ganzen, das uns lebendig gegeben ist, im Verhältnis vom Glied zum „gegliederten" Zusammenhang, mit einem andern Wort: zum Strukturzusammenhang. Dies ist das Zauberwort, das bei Dilthey alle Tore öffnet und das der „verstehenden Psychologie" einen so mächtigen Impuls gegeben hat. Wie wir aber an dem Begriff des „erlebten" Strukturzusammenhangs Kritik üben mußten, so können wir uns auch nicht einverstanden erklären damit, daß das Verhältnis des einzelnen verstandenen Elementes zum Ganzen der Person gleich demjenigen eines (wenn auch „interpretierten") Gliedes zu einem gegliederten Zusammenhang sein soll. Die Person, wie sie uns „lebendig" gegeben ist, ist kein irgendwie gegliederter Strukturzusammenhang, sondern eine Einheit, aber auch nicht die Einheit irgendeines Zusammenhangs, sondern die Einheit von etwas, das sich „ausdrückt", „kundgibt", „mitteilt", „darstellt", oder wie man sonst

noch sagen will. Und das Verstehen ist nicht ein noch so künstlerisches Herausklauben eines Gliedes aus einem Zusammenhang, sondern das anschauliche Auffassen eines Elementes als Ausdruck, Kundgabe usw. einer sich äußernden Einheit, der Person.

Daß Dilthey die „Anschauungsform der Person" noch nicht voll erfaßt, sondern von der verstehenden Analysis eines erlebten Strukturzusammenhangs gesprochen hat, schmälert nicht sein Verdienst, als der Erste den Weg gezeigt zu haben zu einer Psychologie der Person. Und in welch klassischen Einzelschilderungen hat er diesen Weg dann auch beschritten[1])! Uns bleibt aber die Aufgabe nicht erspart, zu zeigen, wie sich die Lehre vom Verstehen weiter entwickelt hat.

Wir sahen soeben (p. 246), daß Dilthey das Verstehen eines Satzes, einer Gebärde, einer Handlung noch nebeneinander stellt. Hier sind seither tiefgreifende Unterschiede aufgedeckt worden. Was wir an einem Satz verstehen, das ist sein objektiver Sinn, seine ideale oder logische Bedeutung; was wir an einer Gebärde verstehen, das ist der seelische Vorgang oder Zustand, den sie kundgibt oder „anzeigt"; was wir an einer Handlung verstehen, das ist ihr Motiv. Wir könnten im ersten Fall kurz von Sinnverstehen reden, im Gegensatz zum Zeichen- und Motivverstehen. Da das Wort Sinn aber nicht nur in logischer, sondern auch in psychologischer Hinsicht gebraucht wird, müßten wir jeweils vom Verstehen des logischen oder objektiven Sinns sprechen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Der Kürze halber reden wir hier daher lieber von logischem Verstehen, dem wir dann das Zeichen- und Motivverstehen zusammen als psychologisches Verstehen gegenüberstellen wollen.

b) Die Trennung zwischen psychologischem und logischem Verstehen. Der fundamentale Unterschied zwischen Psychologie und Logik.

Schon in der ersten Auflage seiner Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), eines für unser Thema sehr wichtigen Werkes, hat Simmel scharf geschieden zwischen dem Verstehen des Gesprochenen und dem Verstehen des Sprechenden oder, wie man sich heute ausdrückt, zwischen dem rationalen, logischen oder urteilenden Verstehen und dem psychologischen Verstehen: „Das Verstehen eines ausgesprochenen Satzes besagt, daß die Seelenvorgänge des Sprechenden, die in Worte ausliefen, durch eben diese auch im Hörer erregt werden". „Ein derartig direktes Nachbilden findet indes nur statt und genügt nur, wo es sich um theoretische Denkinhalte handelt, bei denen es nicht wesentlich ist, daß sie aus Vorstellungen gerade dieses Individuums ihren Ausgangspunkt nehmen, sondern die vielmehr sachliche Inhalte in logischer Form jedem gleichmäßig darbieten. Der Sprechende ‚vermittelt' mir hier nur den Inhalt objektiver Erkenntnisse und wird nachher sozusagen wieder ausgeschaltet — der Inhalt besteht fürderhin in meinem Denken parallel mit dem seinigen und ohne von dem Ursprung aus diesem letzteren eine Umbiegung oder Modifizierung zurückzubehalten". In diesem Falle also „verstehe ich eigentlich nicht den Sprechenden, sondern das Gesprochene". Anders, wenn ich den ausgesprochenen Satz als Äußerung oder Kundgabe einer

[1]) Vgl. „Das Erlebnis u. die Dichtung" und „Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation". Ges. Schriften II.

Person auffasse oder wenn wir, wie Simmel sagt, „das Motiv der Äußerung erkennen wollen"; jetzt haben wir diese Äußerung in einem ganz anderen Sinne als durch das Begreifen ihres Sachgehaltes „verstanden", nämlich dadurch, daß wir uns „in die Seele der Person versetzten", daß wir ihre Bewußtseinsakte in uns „nachbildeten". Was es mit dieser Nachbildung (sonst Einfühlung genannt) für eine Bewandtnis hat, darüber macht Simmel (ebd. 3. Aufl. S. 28 ff.) manche treffende Bemerkung, ohne jedoch zu einem endgültigen Resultat zu kommen; erklärt er doch noch resigniert: „Die seelische Nachbildung, die die äußeren Ereignisse psychologisch legitimiert, erfolgt innerhalb einer Kategorie, gleichsam in einem Aggregatzustand des Vorstellens, dem die Erkenntnistheorie noch nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt hat".

Auch Lipps scheidet scharf zwischen dem Verstehen eines Satzes und dem Verstehen einer Persönlichkeit: „Wenn ich einen Satz höre, so ist dieser Satz für mich einmal Ausdruck eines Sinns — es liegt für mich ein bestimmter Sinn darin — und andererseits ist der Satz von einer Persönlichkeit kundgegeben — er ist die Äußerung, der Ausdruck einer Persönlichkeit, die mir die Mitteilung macht" (zit. nach Geiger[39] S. 38; vgl. auch Lipps[86] S. 231 ff.).

Den „Gegenstand", auf den das Verstehen eines Satzes abzielt, und den der Satz „ausdrückt", finden wir in den bisherigen Ausführungen bezeichnet als „theoretischen Denkinhalt", als „sachlichen Inhalt in logischer Form" (Simmel spricht auch kurz von „Sachgehalt"), als Inhalt „objektiver Erkenntnisse" und schließlich als „Sinn". Dabei fällt uns auf, daß (bei Lipps) der Terminus „Ausdruck" in beiderlei Hinsicht gebraucht wird, nämlich in logischer wie in psychologischer. Der Satz ist das eine Mal Ausdruck eines Sinns, das andere Mal Ausdruck einer Persönlichkeit. Auch in der Vulgärsprache und in der empirischen Psychologie verwenden wir den Terminus Ausdruck in beiden Fällen. Es wird sich jedoch zeigen, daß er hier und dort etwas ganz anderes bedeutet. Diejenigen Autoren nun, durch welche die Scheidung zwischen psychologischem und logischem Verstehen am schärfsten vollzogen worden ist, so daß sie nun nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, sind Rickert und Husserl. Von Rickert fanden wir ja schon die klare Äußerung, daß, um auch nur das Problem klarzustellen, immer gefragt werden müsse, ob mit dem Verstehen das Nacherleben (bei Simmel Nachbilden) individuellen psychischen Seins, oder ob damit das Auffassen überindividuellen unwirklichen Sinnes gemeint sei. Die schwerwiegende prinzipielle Unterscheidung, die hier vorliegt, haben wir schon im ersten Kapitel anläßlich der Besprechung der Rickertschen Definition des Psychischen kennengelernt (vgl. p. 13).

Hier wollen wir nur kurz auf die Konsequenzen hinweisen, die sich aus jener Unterscheidung für das Verstehen ergeben, und zwar wählen wir das Verstehen eines („wahren") Satzes. „Gewiß muß ich einen Satz, den ich ausspreche oder höre, meinen oder verstehen, um von ihm sagen zu können, daß er wahr ist, und Verstehen schließt ebenso wie das Meinen der Wahrheit insofern ein Urteilen ein, als es auch die Bejahung der Zusammengehörigkeit des Vorgestellten, also den immanenten Sinn des Urteilsaktes versteht oder meint. Aber darum ist es trotzdem nicht richtig, daß nur die psychischen Wirklichkeiten des urteilenden Verstehens oder Meinens wahr genannt werden dürfen. Die Akte sind vielmehr als psychische Akte ebensowenig wahr wie der Satz als Wortkomplex. Wahr im eigentlichen Sinne ist allein das, was als wahr gemeint ist oder verstanden wird, und dieser ‚objektive' Urteilsgehalt oder die ‚Leistung' des Aktes als das Geleistete ist ...

etwas prinzipiell anderes nicht nur als das psychische Urteilen, sondern auch als der den Akten innewohnende subjektive Urteilssinn" ([106] S. 256). Die Trennung zwischen dem nur einem einzelnen Individuum angehörenden realen psychischen Urteilsakt, dem dem Akt „innewohnenden" subjektiven Urteilssinn und dem objektiven, „idealen", für alle verschiedenen Individuen identischen Urteilsgehalt (oder Sinn in eigentlichster Bedeutung), diese Trennung hat RICKERT in klarer Weise vorgenommen und dargestellt. Am besten orientiert man sich hierüber in seinem Logosaufsatz (III, S. 230): Urteil und Urteilen. Die nächstliegende und wichtigste Unterscheidung ist diejenige zwischen dem unwirklichen logischen Urteilsgehalt und den wirklichen psychischen Urteilsakten, von denen jener Gehalt gemeint oder verstanden wird. Der logische oder objektive Urteilsgehalt aber ist nichts Seiendes, auch nichts „ideal Seiendes", wie es die „ontologische" Logik und mit ihr HUSSERL erklären, vielmehr tritt er uns, nach RICKERT, „als geltender theoretischer Wert" entgegen. Dieses Wertes nun können wir uns nur dadurch bemächtigen, „daß wir zu ihm mit den Urteilsakten anerkennend Stellung nehmen, m. a. W. daß wir ihn (beim positiven Urteil) bejahen". Das bloße Hinnehmen, Erleben oder Vorstellen kann niemals das leisten, worauf es beim Erkennen des Wahren ankommt, „nämlich die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat oder Inhalt und Form so zu erfassen, wie sie uns als ein Gesolltes (eben als jener theoretische Wert) gegenübertritt". Und diesem „gültigen Wertgehalte oder dem Sollen im Objektiven muß ein wertendes Anerkennen oder Bejahen im Subjektiven entsprechen. Sonst ist das Urteilen logisch sinnlos". Nur ist dabei noch zu beachten, daß dieses „Bejahen" von RICKERT nicht als Ausdruck für das Dasein der Urteilsakte gemeint ist, sondern lediglich als Ausdruck für den (subjektiven) Sinn, „der dem Psychischen mit Rücksicht auf seine Leistung, die Erfassung des transzendenten Urteilsgehaltes innewohnt". RICKERT unterscheidet also, um es nochmals zu wiederholen, 1. den objektiven Urteilsgehalt, 2. den Urteilsakt, und, gleichsam als ein Mittelreich zwischen beiden, 3. den bejahenden oder verneinenden, kurz den stellungnehmenden Sinn, der den Akten hinsichtlich ihrer Leistung, nicht ihres Daseins, zukommt (Logos III, S. 239 f.).

Wie wir aus Erfahrung wissen, handelt es sich hier um Unterscheidungen, die, auch nur in bezug auf Urteilsgehalt und Urteilsakt, „nur-naturwissenschaftlich" geschulten Köpfen schwer klar zu machen sind, da in den Naturwissenschaften Worte und Begriffe fehlen, um den Sachverhalt auch nur zu beschreiben. Und doch ist dieses Gebiet unendlich wichtig für jeden, der sich über die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft, Psychologie, Logik und Wertwissenschaften überhaupt Klarheit verschaffen will. Wir wollen jedoch bei der Darstellung RICKERTS nicht verweilen, um uns der Darstellung HUSSERLS zuzuwenden, für dessen Begriffssprache und gesamte Auffassung wir durch die Ausführungen über die Phänomenologie besser vorbereitet sind. Die Polemik zwischen RICKERT, der den Wert- oder Geltungscharakter der logischen Gebilde betont, und HUSSERL, der die „ontologische Tradition" noch nicht genug aufgegeben habe und das Wesen der Logik als Wertwissenschaft noch bekämpfe, berührt uns hier nicht (vgl. [106] S. 274, Anm.). Ebensowenig berührt uns die Verschiedenheit ihrer Auffassungen auf dem speziellen Gebiet des Urteils. Im übrigen trennt HUSSERL Leistung und Dasein der Akte in einer Weise, die dem Psychologen näherliegt als es hinsichtlich der tiefen Kluft der Fall ist, die RICKERT hier gräbt. HUSSERL spricht, wie wir sehen werden, von sinnverleihenden, dann von stellungnehmenden Akten, was uns ermöglicht, dauernd innerhalb des gleichen Gebietes, nämlich des intentionalen oder Akt-bewußtseins, zu verbleiben. Die Unterscheidung zwischen Sinn oder Bedeutung als „idealer Einheit" und der „Mannigfaltigkeit möglicher Akte" bleibt aber auch hier grundlegend. Haben wir doch gerade in HUSSERL einen der erfolgreichsten Bekämpfer des Psychologismus und, unbeschadet des Vorwurfs RICKERTS, einen der gründlichsten Bereiniger der Grenzen zwischen Logik und Psychologie zu erblicken.

Wir wollen uns nun wieder aus dem Gebiete der reinen Logik zurückziehen, nicht mehr fragen, was es mit dem urteilenden Verstehen eines wahren Satzes für eine Bewandtnis hat, sondern uns beschränken auf das, was Husserl uns über das Verstehen von Sätzen, Worten, Reden überhaupt zu lehren hat. Wir halten uns dabei wieder an den II. Band der Logischen Untersuchungen, 1. Teil, dessen ganzer erster Abschnitt („Ausdruck und Bedeutung") für uns von größter Wichtigkeit ist.

Husserl geht aus von dem Doppelsinn des Terminus Zeichen, welcher das eine Mal soviel wie „Anzeichen für" etwas, das andere Mal soviel wie „Ausdruck von" etwas bedeutet. „Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine ‚Bedeutung', einen ‚Sinn', der mit dem Zeichen ‚ausgedrückt' ist" (S. 23); denn Zeichen im Sinne von Anzeichen, Kennzeichen, Merkzeichen drücken an und für sich nichts aus; sie zeigen wohl etwas an, aber das Ausdrücken und Bedeuten ist etwas anderes als das Zeichensein im Sinne der Anzeige.

Bleiben wir zunächst bei dem Wesen der Anzeige, indem wir den Begriff Zeichen im Sinne des Anzeichens für etwas betrachten. Hierher gehören alle sogenannten „charakteristischen Merkmale", z. B. das Stigma als Zeichen des Sklaven, die Flagge als Zeichen der Nation. Das Gemeinsame an diesen Beispielen ist der Umstand, „daß irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand jemand aktuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinne anzeigen, daß die Überzeugung von dem Sein der einen von ihm als Motiv (und zwar als ein nichteinsichtiges Motiv) erlebt wird für die Überzeugung oder Vermutung vom Sein der anderen" (S. 25). Die Nichteinsichtigkeit des erlebten Zusammenhanges, welcher der Anzeige zugrunde liegt, ist ein wesentliches Merkmal derselben; sie unterscheidet sich dadurch, als bloßer Hinweis, vom Beweis, bei welchem es sich um ein einsichtiges Erschließen oder Folgern handelt. Von einem solchen ist bei der Anzeige keine Rede; die Urteilsinhalte stehen hier nicht im Verhältnis von Prämissen und Schlußsätzen, es besteht hier kein Begründungszusammenhang, sondern eben nur ein Motivierungszusammenhang. Wo bestimmte Sachverhalte als Anzeichen für andere Sachverhalte dienen, „da tun sie dies nicht im Denkbewußtsein als logische Gründe, sondern vermöge des Zusammenhangs, den die frühere aktuelle Beweisführung oder gar das autoritätsgläubige Lernen zwischen den Überzeugungen als psychischen Erlebnissen, bzw. Dispositionen, gestiftet hat" (S. 27)[1]. Die Anzeige hat demnach keine wesentliche Beziehung zum Notwendigkeitszusammenhang, sondern nur zum Wahrscheinlichkeitszusammenhang. „Wo eins auf das andere hinweist, wo die Überzeugung vom Sein des einen diejenige vom Sein des anderen empirisch (also in zufälliger, nicht in notwendiger Weise) motiviert, muß dann nicht die motivierende Überzeugung einen Wahrscheinlichkeitsgrund für die motivierte enthalten?" (S. 27). Dabei ist zu bemerken, daß die Motivierung, oder, subjektiv gewendet, die Wahrnehmung der Motiviertheit aber nichts weniger ist als Wahrnehmung der Kausation. (Dies im Gegensatz zu Schopenhauer, p. 247!) Was wir als Moti-

[1]) Man denke hier auch an Schelers Unterscheidung zwischen „eigenen" und Fremderlebnissen, p. 235f.

vation erleben, ist keine Kausation; andererseits handelt es sich hier aber auch nicht nur darum, daß ein Gegenstand oder Sachverhalt an einen anderen erinnert und so auf ihn „hinzeigt", sondern vor allem, daß „der eine zugleich für den andern Zeugnis ablegt, die Annahme, daß er gleichfalls Bestand habe, empfiehlt, und dies unmittelbar fühlbar, in der beschriebenen Weise" (S. 30).

Diese Ausführungen sind maßgebend für das Verständnis des „Zeichenverstehens" oder der Einfühlung auf Grund von „körperlichen Zeichen". Was Lipps symbolische Einfühlungsrelation, Häberlin Spekulation im Sinne der Ahnung nennt, wird hier, wie wir sehen, auf das Wesen der Anzeige zurückgeführt. Doch hier dürfen wir jetzt nicht stehen bleiben.

Wir wenden uns nun zu der zweiten Bedeutung des Wortes Zeichen, zu den Zeichen im Sinne von Ausdrücken. Dabei müssen wir sofort feststellen, daß Husserl den Terminus Ausdruck in einem engeren Sinne faßt, als wir es im gewöhnlichen Leben, in Psychologie und Psychiatrie gewohnt sind. Im letzteren Fall „reden wir vom Ausdruck des Seelischen immer dann, wenn wir eine Beziehung zwischen körperlicher Erscheinung und dem darin zum Ausdruck kommenden Seelischen verstehen — z. B. wenn wir im Lachen unmittelbar die Heiterkeit, in der ablehnenden Gebärde den Sinn verstehen" (Jaspers [62] S. 158). Husserl erklärt, daß es sich hier gar nicht um eigentliche „sinnvolle" Ausdrücke oder „bedeutsame Zeichen" handle, sondern eben lediglich um Anzeichen. Wohl ist jede Rede und jeder Redeteil ein Ausdruck im Husserlschen Sinne, jedoch nicht das Mienenspiel und die Gesten, „mit denen wir unser Reden unwillkürlich und jedenfalls nicht in mitteilender Absicht begleiten, oder in denen, auch ohne mitwirkende Rede, der Seelenzustand einer Person zu einem für ihre Umgebung verständlichen ‚Ausdrucke' kommt. Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden, sie sind nicht gleich diesen im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins; in ihnen teilt der eine dem anderen nichts mit, es fehlt ihm bei ihrer Äußerung die Intention, irgendwelche ‚Gedanken' in ausdrücklicher Weise hinzustellen, sei es für andere, sei es auch für sich selbst, wofern er mit sich allein ist. Kurz, derartige ‚Ausdrücke' haben eigentlich keine Bedeutung. Daran wird nichts geändert dadurch, daß ein zweiter unsere unwillkürlichen Äußerungen (z. B. die ‚Ausdrucksbewegungen') zu deuten, und daß er durch sie über unsere inneren Gedanken und Gemütsbewegungen mancherlei zu erfahren vermag. Sie ‚bedeuten' ihm etwas, sofern er sie eben deutet; aber auch für ihn haben sie keine Bedeutung im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen, sondern bloß im Sinne von Anzeichen" (S. 31).

Dieser Unterscheidung müssen wir wieder gedenken, wenn wir auf das psychologische Verstehen zu sprechen kommen; jetzt wenden wir uns zu den Ausdrücken als „bedeutsamen Zeichen" im Sinne Husserls. Zweierlei pflegt man hier gewöhnlich zunächst zu unterscheiden: 1. „den Ausdruck nach seiner physischen Seite (das sinnliche Zeichen, den artikulierten Lautkomplex, das Schriftzeichen auf dem Papiere u. dgl.); 2. einen gewissen Belauf von psychischen Erlebnissen, die, an den Ausdruck assoziativ geknüpft, ihn hierdurch zum Ausdruck von etwas machen. Meistens werden diese psychischen Erlebnisse als Sinn oder Bedeutung des Ausdruckes bezeichnet, und zwar in der Meinung, durch diese Bezeichnung das zu treffen, was diese Termini in der normalen Rede be-

deuten. Wir werden aber sehen, daß diese Auffassung unrichtig ist, und daß die bloße Unterscheidung zwischen dem physischen Zeichen und den sinnverleihenden Erlebnissen überhaupt, und zumal für logische Zwecke, nicht ausreicht" (S. 31f.).

„Zum gesprochenen Wort, zur mitteilenden Rede überhaupt wird die artikulierte Lautkomplexion (bzw. das hingeschriebene Schriftzeichen u. dgl.) erst dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, ‚sich' dadurch ‚über etwas zu äußern', mit anderen Worten, daß er ihr in gewissen psychischen Akten einen Sinn verleiht, den er dem Hörenden mitteilen will. Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und er tut dies, sofern er den Sprechenden als eine Person auffaßt, die nicht bloße Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Akte vollzieht, welche sie ihm kundtun, bzw. deren Sinn sie ihm mitteilen will. Was den geistigen Verkehr allererst möglich und die verbindende Rede zur Rede macht, liegt in dieser durch die physische Seite der Rede vermittelten Korrelation zwischen den zusammengehörigen physischen und psychischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen. Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet" (S. 32f.). Wir können diese in ihrer Knappheit und Prägnanz klassischen Darlegungen nicht noch kürzer fassen, sondern müssen sie wohl oder übel stellenweise in extenso zitieren, was aber in Ansehung der Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes für die Psychologie und der Unklarheit, die hierüber noch in den weitesten Kreisen herrscht, kaum zu bedauern ist.

Von den Ausdrücken in mitteilender oder kommunikativer Rede können wir zunächst wieder sagen, daß sie dem Hörenden als Zeichen für die Gedanken, d. h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse des Redenden und für alles, was er sonst mitteilen will, dienen. Husserl nennt diese Funktion der sprachlichen Ausdrücke die kundgebende Funktion, wiewohl in der gewöhnlichen Sprechweise auch die kundgegebenen Erlebnisse als „ausgedrückte" bezeichnet werden; jedoch muß er den Terminus Ausdruck hier noch einmal ersetzen, um ihn, wie wir sehen werden, für das ganze Phänomen des sinnbelebten Ausdrucks reservieren zu können, von welchem diese Kundgabe nur eine, wenn auch wesentliche Seite darstellt.

Vermittels ausgesprochener oder geschriebener Zeichen (der Wortlaute oder Schriftzeichen) teile ich dem andern meine Erlebnisse mit oder gebe sie ihm kund, und dies dadurch, daß ich mit jenen an sich rein physischen Daten, den Lauten und Schriftzeichen, gewisse Akte vollziehe, die ihnen erst einen Sinn verleihen. Diesen Sinn lege ich gleichsam in die „Zeichen" hinein, ja ich gehe bei der Kundgabe, unter totaler Ablenkung der „Aufmerksamkeit" oder des „Interesses" von den Zeichen selbst, völlig in dem Sinn auf, „lebe" völlig in ihm, und der andere versteht diesen Sinn. Worum handelt es sich nun bei diesem Verstehen der Kundgabe?

Sicherlich nicht um ein begriffliches Wissen im Sinne eines Urteilens; sondern das Verständnis der Kundgabe besteht bloß darin, „daß der Hörende den Sprechenden anschaulich als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffaßt (apperzipiert), oder wie wir geradezu sagen können, als eine solche wahrnimmt" (S. 34).

Hier sind wir nun wieder ganz auf dem Boden Schelers, d. h. wir sehen, woher Scheler seine Anschauungen nimmt. Dieser „Boden" ist die Husserl-Brentanosche Lehre von der Wahrnehmung. Wie wir schon früher (p. 151) gehört haben, trennt Husserl und muß er trennen das Wahrnehmen im Sinne des anschaulichen „Vermeinens" (= Intendierens), wobei wir lediglich vermeinen, „ein Ding oder einen Vorgang als einen gegenwärtigen zu erfassen", trennt er also dieses vermeintliche Wahrnehmen (= die Wahrnehmungsintention) von dem adäquaten Wahrnehmen, der Anschauung im strengsten Sinne. Es handelt sich hier um den immer wieder erwähnten wichtigen Unterschied „zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen, aber inadäquaten Vorstellung". Dabei müssen wir uns der früher (p. 151) erwähnten Unterscheidung zwischen adäquat und inadäquat genau erinnern! „Im ersteren Falle erlebtes, im letzteren Falle supponiertes Sein, dem Wahrheit überhaupt nicht entspricht" (S. 34f.).

Drücke ich mich nun so aus, daß ich sage, der Hörende faßt den Sprechenden anschaulich als eine Person auf oder er nimmt ihn als eine solche wahr, so kann es sich hier natürlich nur um jenes anschauliche Vermeinen oder vermeintliche Erfassen handeln. In diesem Sinne kann ich auch ruhig sagen, ich nehme die Kundgabe selber wahr, d. h. ich tue dies im selben Sinn, wie ich die kundgebende Person wahrnehme, nämlich „vermeintlich"; denn adäquat, wirklich oder „innerlich" [1]) kann ich die psychischen Phänomene, die die fremde Person zur Person machen, niemals wahrnehmen; diese Phänomene können, als das, was sie sind, niemals in eines andern Anschauung fallen. „Vermeintlich" oder „inadäquat" kann ich aber die psychischen Erlebnisse einer fremden Person durchaus wahrnehmen, und zwar genau so, wie ich die äußeren körperlichen Dinge wahrnehme. Ich kann in diesem Sinne mit Recht sagen, ich „sehe" den Zorn oder Schmerz einer fremden Person, wogegen ich ihn durchaus nicht erlebe. Ihn erleben, d. h. wirklich erfassen in adäquater Anschauung, das kann nur die betreffende Person selbst. Das wechselseitige Verständnis erfordert aber auch nicht mehr „als eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen, in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit" (S. 35). Daran werden wir uns bei der Besprechung der „Grenzen der Einfühlung" (p. 273f.) erinnern!

Nachdem Husserl nun den Terminus Ausdruck für die körperlichen Zeichen (Mienenspiel, Gesten usw.), mit denen wir Seelisches „ausdrücken", völlig eliminiert hat, desgleichen aber auch für die Kundgabe allein, in der wir unser Erleben andern kundgeben, geht er nun daran, aufzuzeigen, was außer der Kundgabe an dem Gesamtphänomen des sinnbelebten Ausdrucks noch zu unterscheiden ist. Und zwar legt er sich zu diesem Zwecke die Frage vor, was denn von dem ‚Ausdruck' noch bleibt, wenn wir auch die kommunikative Funktion abziehen, d. h. wenn wir davon absehen, daß mit den Ausdrücken etwas mitgeteilt werden soll, wenn wir sie also nicht zum „Sprechen" verwenden. Dieser Fall ist gegeben, wenn ich, ohne kundgebende Absicht, einfach im Verständnis des Wortes aufgehe. Wir fragen jetzt also nach der Bedeutung des Ausdrucks „im

[1]) Was aber nichts zu tun hat mit der „inneren" Wahrnehmung Schelers!

einsamen Seelenleben". Zu sagen, daß der einsam Sprechende immer zu sich selbst spräche (was ausnahmsweise natürlich auch vorkommen kann), daß ihm also die Worte hier als Anzeichen seiner eigenen Erlebnisse dienten, ist doch für die prinzipielle Lösung der Frage nicht statthaft; denn wenn wir auch einmal zu uns selber sprechen, so teilen wir uns dann doch nichts mit, sondern stellen uns nur als Sprechende und Mitteilende vor. Fällt also der „Zeichencharakter" des Ausdrucks weg, was bleibt dann noch übrig? Nun, der Ausdruck selbst und das, was er selbst als seinen Sinn oder seine Bedeutung ausdrückt. Jetzt erst gelangen wir zu dem logischen Sinn.

Fassen wir den in logischer Hinsicht „sinnbelebten" oder „sinnvollen" Ausdruck näher ins Auge, so gliedert sich das konkrete Phänomen rein deskriptiv also „einerseits in das physische Phänomen, in welchem sich der Ausdruck nach seiner physischen Seite konstituiert, und andererseits in die Akte, welche ihm die Bedeutung und eventuell die anschauliche Fülle geben, und in welchem sich ferner die Beziehung auf eine ausgedrückte Gegenständlichkeit konstituiert. Vermöge dieser Akte ist der Ausdruck mehr als ein bloßer Wortlaut. Er meint etwas, und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches" (S. 37), sei dieses nun aktuell oder anschaulich gegenwärtig oder nicht. Im ersteren Falle, wenn also der Gegenstand in der Anschauung (auch in derjenigen der Phantasie) gegeben ist, ist die Bedeutungsintention erfüllt (= bestätigt, bekräftigt, illustriert oder aktualisiert); im letzteren Falle, z. B. wenn ich mir einen Namen denke, ohne daß dessen Gegenstand „in Wirklichkeit" oder in der Phantasie „dasteht", kommt es zu keiner Erfüllung oder Illustrierung der bedeutungverleihenden oder sinngebenden Akte; trotzdem bleibt der Wortlaut noch immer „sinnbelebt". Wir haben also zu unterscheiden zwischen den dem Ausdruck wesentlichen, sinngebenden oder bedeutungverleihenden Akten (kurz Bedeutungsintentionen), auf Grund deren der Ausdruck „sinnvoll fungiert", und den bedeutungerfüllenden Akten, die dem Ausdruck außerwesentlich sind, die da sein oder auch fehlen können.

Im Falle der mitteilenden Rede können beide Arten von Akten mit zur Kundgabe gehören; es ist aber leicht ersichtlich, daß die sinnverleihenden Akte hier die Hauptrolle spielen und in erster Linie dem Hörenden kenntlich gemacht werden sollen; denn „nur dadurch, daß der Hörende sie dem Sprechenden einlegt, versteht er ihn" (S. 39).

Die sinnliche Ausdruckserscheinung und die bedeutung- oder sinnverleihenden Akte bilden nun im Bewußtsein kein bloßes Zusammen, sondern „eine innig verschmolzene Einheit, welche immerhin eine merkwürdige Ungleichwertigkeit der beiderseitigen Bestandstücke aufweist. Erlebt ist beides, Wortvorstellung und sinngebender Akt; aber während wir die Wortvorstellung erleben, leben wir doch ganz und gar nicht im Vorstellen des Wortes, sondern ausschließlich im Vollziehen seines Sinnes, seines Bedeutens. Und indem wir dies tun, indem wir in dem Vollzuge der Bedeutungsintention und eventuell ihrer Erfüllung aufgehen, gehört unser ganzes Interesse dem in ihr intendierten und mittels ihrer genannten Gegenstande. (Genau besehen, sagt eines und das andere dasselbe.) Die Funktion des Wortes (oder vielmehr der anschaulichen Wortvorstellung) ist es geradezu, in uns den sinnverleihenden Akt zu erregen und auf das, was ‚in' ihm intendiert und vielleicht durch erfüllende Anschauung ge-

geben ist, hinzuzeigen, unser Interesse ausschließlich in diese Richtung zu drängen" (S. 39f.). Und zwar beruht dieses Hinzeigen nun keineswegs mehr auf einem Vorgang der Assoziation, durch welche das Interesse vom Zeichen auf das Bezeichnete abgelenkt wird. Das würde noch nicht das A zum Ausdruck für die Vorstellung B machen. „Vielmehr ist das Ausdruck-sein ein deskriptives Moment in der Erlebniseinheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem" (S. 40).

Und nun macht Husserl die Wendung „von der realen Beziehung der Akte zur idealen Beziehung ihrer Gegenstände" (S. 42). Mit dieser Wendung verlassen wir das Gebiet der Psychologie völlig und betreten dasjenige der Logik. Jetzt ist nicht mehr die Rede von dem verständnisvollen Ausdruck als konkretem Erlebnis, von Ausdruckserscheinung und sinnverleihenden bzw. sinnerfüllenden Akten oder Erlebnissen; jetzt wird vielmehr reflektiert auf das, was „in" jenen Faktoren gegeben ist, nämlich auf den Ausdruck selbst, seinen Sinn und die zugehörige Gegenständlichkeit. Der Terminus Ausdruck bezieht sich jetzt nicht mehr auf irgendein bestimmtes geäußertes Lautgebilde, z. B. „den flüchtigen und identisch nimmer wiederkehrenden Schall", sondern auf denjenigen Ausdruck, der immer gleich bleibt, wer immer ihn äußern mag, also auf den objektiven Sinn Rickerts, beispielsweise den objektiven Urteilsgehalt.

Auch Husserl greift als Beispiel das Urteil heraus. „Wenn ich (in wahrhaftiger Rede, die wir immer voraussetzen wollen) aussage: Die drei Höhen eines Dreieckes schneiden sich in einem Punkte, so liegt dem natürlich zugrunde, daß ich so urteile. Wer meine Aussage mit Verständnis hört, weiß dies auch, nämlich er apperzipiert mich als den so Urteilenden. Ist aber mein Urteilen, das ich hier kundgegeben habe, auch die Bedeutung des Aussagesatzes, ist es das, was die Aussage besagt und in diesem Sinn zum Ausdruck bringt? Offenbar nicht" (S. 43). Beim Urteil, das ich kundgebe, handelt es sich um flüchtige, entstehende und vergehende psychische Erlebnisse. Was aber jene Aussage, jenes Urteil aussagt, nämlich den Inhalt, daß die drei Höhen eines Dreiecks sich in einem Punkte schneiden, dies ist schlechterdings nichts Subjektives, kein Entstehendes und Vergehendes. „So oft ich, oder wer auch immer, diese selbe Aussage gleichsinnig äußert, so oft wird von neuem geurteilt. Die Urteilsakte sind von Fall zu Fall verschieden. Aber, was sie urteilen, was die Aussage besagt, das ist überall dasselbe. Es ist ein im strengen Wortverstande Identisches, es ist die eine und selbe geometrische Wahrheit" (S. 44). Husserl nennt dieses Identische am Urteil auch die „ideale Einheit" des Urteils; nur warnt er immer wieder davor, mit dieser einsichtig erfaßten idealen Einheit den realen Urteilsakt, warnt er, „also das, was die Aussage kundgibt, mit dem, was sie besagt, zu vermengen" (S. 45). Oder mit einer anderen Wendung: man hat zu unterscheiden zwischen dem „Aktcharakter des Bedeutens und der idealeinen Bedeutung". Gegenüber der unbegrenzten Mannigfaltigkeit individueller Erlebnisse ist und bleibt das, was „in ihnen ausgedrückt" ist, überall ein Identisches, „es ist dasselbe im strengsten Sinne des Wortes. Mit der Zahl der Personen und Akte hat sich die Satzbedeutung nicht vervielfältigt, das Urteil im idealen logischen Sinne ist Eines" (S. 99).

Mit diesen idealen Einheiten, nicht mit der Mannigfaltigkeit der Akte, hat es die reine Logik zu tun. Sie ist „Wissenschaft von Bedeutungen

als solchen, von ihren wesentlichen Arten und Unterschieden, sowie von den rein in ihnen gründenden (also idealen) Gesetzen" (S. 92). Diese idealen Einheiten finden wir aber nicht nur im einfachen Urteilsgehalt oder in der Bedeutung einfacher Sätze, sondern vor allem in der wissenschaftlichen Theorie, wo „die reife Frucht erkannter Wahrheit als objektive Einheit" dargestellt wird; denn es ist zu beachten, „daß der theoretische Gehalt einer Wissenschaft nichts anderes ist, als der von aller Zufälligkeit der Urteilenden und Urteilsgelegenheiten unabhängige Bedeutungsgehalt ihrer theoretischen Aussagen" (S. 92).

Rekapitulieren wir nun noch einmal die verschiedenen Bedeutungen der Rede von dem, was ein Ausdruck ausdrückt. Einmal drückt der Ausdruck unsere Erlebnisse aus oder er gibt dieselben kund. Er steht also „im Dienst" der Kundgabe und speziell der Kundgabe der sinngebenden und eventuell sinnerfüllenden Akte. Wir können hier von der psychologischen Bedeutung jener Redeweise sprechen. „In einer Aussage z. B. geben wir unserem Urteil Ausdruck (wir geben es kund), aber auch Wahrnehmungen und sonstigen sinnerfüllenden, die Meinung der Aussage veranschaulichenden Akten" (S. 46). Reflektieren wir andererseits auf die Bedeutungen dieser Akte, so können wir ebenfalls sagen, der Ausdruck drückt hier etwas aus; jedoch handelt es sich dann nicht mehr um Erlebnisse, sondern um jene ideale Bedeutungseinheit, etwa um den Sachverhalt, den ein Urteil „ausdrückt".

Außer diesen beiden Bedeutungen des Ausgedrücktseins analysiert Husserl dann noch eine dritte, schon mehrfach angedeutete, nämlich „die in der Bedeutung gemeinte und mittels ihrer ausgedrückte Gegenständlichkeit". „Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch über Etwas; er hat nicht nur seine Bedeutung, sondern er bezieht sich auch auf irgendwelche Gegenstände". Das wird klar, wenn wir beachten, daß mehrere Ausdrücke dieselbe Bedeutung, aber verschiedene Gegenstände haben können und umgekehrt; z. B. haben die Ausdrücke „der Sieger von Jena" und „der Besiegte von Waterloo" verschiedene Bedeutungen, beziehen sich aber auf denselben Gegenstand. Will man sich den Zusammenhang zwischen Bedeutung und gegenständlicher Beziehung klarmachen, so kann man sagen, der Ausdruck bezeichnet den Gegenstand mittels seiner Bedeutung.

Demnach können wir nun sagen, daß zu jedem Ausdruck gehören: Kundgabe, Bedeutung und Gegenstand. „Mit einem jeden ist etwas kundgegeben, in jedem etwas bedeutet und etwas genannt oder sonstwie bezeichnet. Und all das heißt in äquivoker Rede ausgedrückt" (S. 50).

Kehren wir zum Schluß noch einmal von der objektiven Bedeutungseinheit zu den bedeutungverleihenden Akten zurück, die den Psychologen am meisten interessieren, da es sich hier um seelische Erlebnisse handelt, so muß schon klar geworden sein, daß die Leistung des lebendig bedeutsamen Ausdrucks durchaus auf dem Gebiete des Akt- oder intentionalen Bewußtseins liegt. Das sagt ja schon der Name: bedeutungverleihende Akte. Husserl wehrt sich mit aller Energie und vollem Erfolg gegen die Auffassung, daß jene Leistung in der Erweckung gewisser, dem Ausdruck konstant zugeordneter Phantasiebilder bestünde. Es sei ein „Zeugnis für den zurückgebliebenen Stand der deskriptiven Psychologie", daß solche Lehren noch möglich seien. Einen Ausdruck verstehen, heißt nimmer-

mehr, „die ihm zugehörigen Phantasiebilder vorfinden" (S. 61). Als ob das Denken sich nur an solchen Bildern oder Anschauungen vollzöge! Husserl ist ja einer der energischsten Verfechter der Lehre vom „anschauungslosen Denken" überhaupt. Nicht die Phantasiebilder ermöglichen das Verständnis eines Symbols, eines Worts, sondern auch ohne solche „ist das Verständnis da, dieses eigentümliche, auf den Ausdruck bezogene, ihn durchleuchtende, ihm Bedeutung und damit gegenständliche Beziehung verleihende Akterlebnis" (S. 66). Das Verstehen beruht nicht auf dem Hinzukommen eines neuen psychischen Inhaltes zu dem alten, etwa zu diesem „sinnlichen Zug auf dem Papier", es handelt sich hier nicht um eine „Summe oder Verknüpfung gleichberechtigter Inhalte". „Sondern das physisch Erscheinende gilt als ein Zeichen, das wir verstehen. Und indem wir in seinem Verständnis leben, vollziehen wir nicht ein Vorstellen oder Urteilen, das sich auf das Zeichen als sinnliches Objekt bezieht, sondern ein ganz anderes und andersartiges, das sich auf die bezeichnete Sache bezieht. Also im sinngebenden Aktcharakter, der ein ganz anderer ist, je nachdem das Interesse auf das sinnliche Zeichen oder auf das mittels des Zeichens vorstellig gemachte (wenn auch durch keinerlei Phantasievorstellung verbildlichte) Objekt gerichtet ist, liegt die Bedeutung" (S. 66). Man denke zum Vergleich etwa an die Figuren des Schachspiels. Diese kommen im Spiel nicht als das in Betracht, was sie phänomenal und physisch konstituiert, d. h. als diese so und so geformten und gefärbten Dinge aus Elfenbein oder Holz. All dies ist gleichgültig und kann nach Belieben wechseln. „Zu Schachfiguren, d. h. zu Spielmarken des fraglichen Spiels, werden sie vielmehr durch die Spielregeln, welche ihnen ihre feste Spielbedeutung geben" (S. 69).

c) Das psychologische Verstehen.

Die scharfe Trennung zwischen logischem und psychologischem Verstehen oder zwischen dem Verstehen eines objektiven Sinns und dem Verstehen einer Person hat keineswegs nur wissenschaftstheoretisches oder methodologisches Interesse. Auch für die empirische Psychologie ist sie von größter Bedeutung; denn wir verstehen eine Person auch auf Grund des objektiven Sinns oder der objektiven Sinnzusammenhänge, die in ihren Worten oder Schriften ausgedrückt werden. Ich muß z. B. den objektiven Gehalt oder Sinn, die „ideale Bedeutung" der Schopenhauerschen Lehre erst logisch oder rational verstanden haben, ehe ich fragen kann, was der Pessimismus Schopenhauers „psychologisch bedeutet", m. a. W. was er mich „über die Person Schopenhauer" lehrt, was er mir „von ihr anzeigt", worauf er „in ihr hinweist", bis ich dann schließlich sagen kann, jetzt verstehe ich, warum „die Person Schopenhauer" Pessimist ist oder geworden ist. Nun bedarf es aber keineswegs eines so komplizierten Beispiels wie einer in systematischer Form vorgetragenen Weltanschauung, um die Rolle aufzuzeigen, welche das logische Sinnverstehen im Wechselverkehr der geistigen Individuen spielt; jeder verstandene Satz, ja jede verstandene Wortbedeutung gehört schon hierher! Die „rationalen Inhalte", wie Jaspers[62] (S. 158 u. 163) sie nennt, sind das sicherste und gründlichste Mittel, um den Menschen zu verstehen, vorausgesetzt zunächst, daß er verstanden sein will und nicht lügt. Die Menschen treten also miteinander in „geistige Berührung" nicht nur vermittels ihrer Körper und der Veränderungen der Körper (Gesten,

Gebärden), sondern vor allem durch den geistigen Gehalt, den sie durch bestimmte körperliche Vorgänge, nämlich durch die Sprachlaute und Schriftzeichen, auszudrücken vermögen.

„Das sonderbare Mittel zur Bildung des Menschen ist die Sprache", so lautet die Überschrift des fast dithyrambischen zweiten Kapitels des neunten Buches von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: „Wie sonderbar, daß ein bewegter Lufthauch das einzige, wenigstens das beste Mittel unsrer Gedanken und Empfindungen sein sollte!" „Ein Hauch unseres Mundes wird das Gemälde der Welt, der Typus unserer Gedanken und Gefühle in des Anderen Seele. Von einem bewegten Lüftchen hängt Alles ab, was Menschen je auf der Erde Menschliches dachten, wollten, thaten und thun werden: denn alle liefen wir noch in Wäldern umher, wenn nicht dieser göttliche Athem uns angehaucht hätte, und wie ein Zauberton auf unsern Lippen schwebte". „Nur die Sprache hat den Menschen menschlich gemacht, indem sie die ungeheure Flut seiner Affecten in Dämme einschloß und ihr durch Worte vernünftige Denkmale setzte. Nicht die Leier Amphions hat Städte errichtet, keine Zauberruthe hat Wüsten in Gärten verwandelt; die Sprache hat es gethan, sie, die große Gesellerin der Menschen" (ebd.). Schon Herder unterscheidet mit aller Schärfe die Rolle, welche „die Mimik" im Verkehr der Menschen untereinander spielt, von derjenigen der Sprache. Wenn wir durch die Mimik andern etwas „mitteilen" können, so beruht dies lediglich auf einem „Triebe der Nachahmung", der sich schon im Affen findet und „keineswegs die Folge einer vernünftigen Überlegung", sondern ein unmittelbares Zeugnis der „organischen Sympathie" ist. „Die menschliche Organisation, als die feinste von allen, ist auch am meisten dazu gestimmt, den Klang aller andern Wesen nachzuhallen und in sich zu fühlen". Wie in ein „leicht zurücktönendes Saitenspiel" gehen „Handlungen und Geberden, selbst Leidenschaften und Gedanken unvermerkt" in die Kinder über, „so daß sie auch zu dem, was sie noch nicht üben können, wenigstens gestimmt werden, und einem Triebe, der eine Art geistiger Assimilation ist, unwissend folgen". Dasselbe gilt für die wilden Völker, diese geborenen Pantomimen, die alles, was ihnen erzählt wird oder was sie ausdrücken wollen, lebhaft nachahmen und „in Tänzen, Spielen, Scherz und Gesprächen ihre eigentliche Denkart" zeigen. „Nachahmend nämlich kam ihre Phantasie zu diesen Bildern; im Typus solcher Art besteht der Schatz ihres Gedächtnisses und ihrer Sprache; daher gehen auch ihre Gedanken so leicht in Handlung und lebendige Tradition über". All das aber ist Mimik. Durch sie wäre der Mensch noch nicht „zu seinem künstlichen Geschlechtscharakter, der Vernunft, gekommen; zu ihr kommt er allein durch die Sprache", durch dieses „außer der Genesis lebendiger Wesen vielleicht größte Wunder der Erdeschöpfung"; denn „Sprache ist der Charakter unserer Vernunft, durch welchen allein sie Gestalt gewinnt und sich fortpflanzt" (ebd.).

Soweit dürfen wir Herder ruhig auch heute noch als unseren Lehrmeister betrachten. Über den Unterschied zwischen dem Verstehen eines objektiven, durch die Sprache ausgedrückten Vernunftgehaltes oder, wie wir heute sagen, eines objektiven Sinns, und der bloßen, gleichsam durch „Ansteckung" erfolgenden Nachahmung, über diesen Unterschied belehrt er uns mit wenig Worten ebenso eindringlich wie die Neuesten, ja noch eindringlicher, da er, nicht zersplittert durch die inzwischen angehäufte Summe von Detailproblemen, meisterhaft den Blick auf das Ganze des Problems zu lenken weiß.

Wollen wir uns dann aber über die Beziehungen zwischen Sprache und Vernunft oder, wie man heute sagt, zwischen Sprechen und Denken, näher orientieren, so brauchen wir uns nur einem andern deutschen Klassiker zuzuwenden, dessen Einsichten in dieses Problem den Grundstein bilden zu allem, was Spätere darüber gelehrt haben, nämlich W. v. Humboldt.

Wir verweisen nur etwa auf seine im Jahre 1820 verfaßte Abhandlung Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (54 IV.). Sprachen und Gemüt hängen aufs engste zusammen. Schon die primitiven Sprachen sind Formen, in denen sich imLaufe der Zeit das ganze Gemüt hineinbilden kann, um jede Art von Ideen in ihnen

auszuprägen (3). Die Sprache ist der „unmittelbare Aushauch eines organischen Wesens in dessen sinnlicher und geistiger Geltung". Und zwar bilden beide Gebiete, das sinnliche und das geistige, ein derartiges einheitliches Ganzes, daß „sobald der Ausdruck der einfachsten Ideenverknüpfung mit Klarheit und Bestimmtheit gelungen ist, auch der Wortfülle nach ein Ganzes der Sprache vorhanden ist. Jedes Ausgesprochene bildet das Unausgesprochene, oder bereitet es vor (4). Beide Gebiete sind ferner der Teilung bis auf eine unübersehbare Zahl fester Elemente und wiederum der Verbindung dieser bis ins Unendliche fähig. Auf geistigem Gebiet geschieht die Teilung durch Reflexion, die Verbindung durch die Synthesis des Verstandes, auf körperlichem die Teilung durch Artikulation, die Verbindung „durch den Accent, welcher die Silben zum Worte und die Worte zur Rede vereint" (5). Die wechselseitige Durchdringung beider Gebiete aber kann nur durch eine und dieselbe Kraft geschehen. Hierin teilt die Sprache die Natur alles Organischen, in welcher nicht nur Jedes durch das Andere, sondern auch immer Alles durch die eine das Ganze durchdringende Kraft besteht. Das Bewußtsein muß nur mächtig genug geworden sein, um sich jene beiden Gebiete mit der Kraft durchdringen zu lassen, welche dieselbe Durchdringung im Hörenden bewirkt, dann ist der Mensch auch schon im Besitz des Ganzen beider Gebiete. Jene Kraft aber kann nur vom Verstande ausgehen. „Auch läßt sich die Artikulation der Töne, der ungeheure Unterschied zwischen der Stummheit des Thiers, und der menschlichen Rede nicht physisch erklären. Nur die Stärke des Selbstbewußtseins nöthigt der körperlichen Natur die scharfe Theilung und feste Begränzung der Laute ab, die wir Artikulation nennen" (5).

Heute nun reden wir zwar nicht mehr von einer vom Verstande ausgehenden Kraft, sondern vom intentionalen Bewußtsein und seinen Weisen, Gattungen und Arten; aber der Sinn der Beziehungen zwischen dem Gedanken und dem Wort ist derselbe. Das intentionale Bewußtsein erst erteilt dem Laut oder der Lautkomplexion einen Sinn oder eine Bedeutung, macht das Wort erst zum sinnvollen Lautgebilde, indem es die sinnlichen Erscheinungen beseelt, geistig durchleuchtet, oder zu welcher sprachlichen Analogie man sonst noch greifen mag. Die Abhängigkeit der Sprache vom „Verstand" ist es, welche Humboldt schon in ihrer ganzen Tragweite erkannt hat. „Die Sprache ließe sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus schon in dem menschlichen Verstande vorhanden wäre" und „Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, mußte er schon Mensch seyn". „So wenig sich der Instinct der Thiere aus ihren geistigen Anlagen erklären läßt, ebensowenig kann man für die Erfindung der Sprachen Rechenschaft geben aus den Begriffen, und dem Denkvermögen der rohen und wilden Nationen, welche ihre Schöpfer sind" (13).

Solche und ähnliche Sätze zeigen, wie eng sich Humboldts Anschauungen über Entstehung und Wesen der Sprache mit den heute herrschenden berühren. Doch können wir hier nicht darauf eingehen, wie die Sprache ihr Wesen, nämlich „die Materie der Erscheinungen in die Form der Gedanken zu gießen" (14), betätigt. Dazu müßten wir das „Prinzip der Artikulation", ferner die Beziehungen zwischen Wort und Begriff und die Rückwirkungen des Denkens auf die Sprache und der Sprache oder der Sprachen auf das Denken im einzelnen verfolgen. Wir würden dann erkennen, daß die Grundgedanken, die wir bei James, Bergson, Scheler über die Beziehungen zwischen Sprache und „Bewußtseinsstrom" gefunden haben, schon von Humboldt gedacht und klar formuliert worden sind. Jedoch müssen wir uns jetzt zu der Spezialfrage zurückwenden, von der wir ausgingen: zum Verstehen der fremden Person vermittels der Sprache.

Humboldt begnügte sich, wie wir sahen, bisher damit, eine Kraft des Verstandes anzunehmen, welche im Hörenden „dieselbe Durchdringung" der beiden Bewußtseinsgebiete, nämlich der Artikulation und Reflexion, bewirke, welche im Sprechenden vorhanden war. Dies kommt ungefähr auf dasselbe hinaus, wie wenn Simmel sagt, daß „die Seelenvorgänge des Sprechenden, die in Worte ausliefen, durch ebendiese

auch im Hörer erregt werden" (vgl. p. 243). Die genaueste Analyse dieses Vorgangs aber haben wir bei Husserl kennengelernt, und an sie wollen wir nun zunächst wieder anknüpfen.

1. Das psychologische Verstehen auf Grund der Sprache oder der „sinnvollen Ausdrücke".

Zum vollen konkreten Phänomen des sinnvollen oder sinnbelebten Ausdrucks gehören, so sahen wir, Kundgabe, Bedeutung und Gegenstand; d. h. jeder Ausdruck gibt etwas kund, nämlich die seelischen Akte, die ihm zugrunde liegen, jeder hat einen objektiven Sinn oder eine ideale Bedeutung, und jeder weist mittels dieser Bedeutung auf etwas Gegenständliches hin. Dieses Gegenständliche kann nun natürlich auch wieder etwas Seelisches sein, ein bestimmtes Ich oder ein bestimmter seelischer Vorgang oder Zustand. Spricht jemand sinnvoll das Wort Goethe aus, so gibt er mir damit kund, daß er an Goethe denkt, m. a. W. daß er momentan gewisse Denkakte vollzieht, die auf Goethe gerichtet sind; zweitens enthält der sinnvoll ausgesprochene Ausdruck Goethe die objektive, von vielen als dieselbe verstandene zeitlose Wortbedeutung Goethe (und zwar in Form eines Namens, den der Ausdruck nennt); drittens aber weist er mittels dieser objektiven Bedeutung auf den Gegenstand Goethe hin, auf die einmalige, historische Person Goethe. Oder, wenn jemand den Satz auspricht: Ich empfinde Freude (= ich freue mich), so gibt mir dieser „Ausdruck" kund, daß der Betreffende jetzt Gefühlsakte nach Art des Sichfreuens vollzieht[1]); er ist mir ein Anzeichen für diese Akte in dem fremden Ich; zweitens enthält der Ausdruck den zeitlosen objektiven Sachverhalt, die objektive, von vielen als dieselbe verstandene Bedeutung dieses bestimmten, aus Subjekt, Objekt und Prädikat bestehenden Satzes, welcher besagt, daß irgendein Ich Freude empfindet, noch ganz unabhängig von einem bestimmten empirischen Ich und von einem bestimmten Freudegefühl. Es handelt sich hier lediglich um den logischen Urteilsgehalt des ausgesprochenen Satzes. Drittens aber weist der Ausdruck vermittels dieses objektiven Gehalts auf ein Gegenständliches hin, auf einen psychologischen Gegenstand, nämlich auf diese bestimmte, zeitlich begrenzte, reale Freude eines bestimmten realen seelischen Individuums. Dieser „Hinweis", mit welchem die Bedeutung auf den Gegenstand hinweist, ist natürlich etwas ganz anderes als der Hinweis im Sinne des „Anzeichens von".

Der letztere beruht auf einem Motivationszusammenhang; der „Hinweis" der Bedeutung aber auf den Gegenstand, den sie bedeutet, beruht auf einem völlig einzigartigen, im konkreten Phänomen des Ausdruckseins beschlossenen Teilphänomen.

Nun sehen wir bereits, worin der Vorzug der sprachlichen Übermittlung psychischen Geschehens gegenüber der bloß mimischen, gestenhaften oder gar „unwillkürlichen" (durch die sog. körperlichen Begleiterscheinungen erfolgenden) Übermittlung liegt. Sicherlich erfahre ich oft das Meiste oder Wichtigste von einem fremden Ich nicht durch die Sprache, sondern durch eine leichte Geste, eine mimische oder sonstige Körperveränderung; aber hier handelt es sich lediglich um Anzeichen

[1]) Zunächst eigentlich nur, daß er Akte des Urteilens im Sinne des Urteils „Ich freue mich" vollzieht. Vgl. unten p. 262.

für ein seelisches Geschehen, und es bleibt mir, meiner psychologischen Anschauungsgabe (und meiner Ausnützung der ganzen psychologischen Konstellation) vorbehalten, was ich mit diesen Anzeichen anfange, was ich „aus ihnen mache", oder was sie mir sagen; nämlich sie sagen mir gerade so viel oder so wenig, als ich fähig bin, sie in „innerer" Wahrnehmung zu schauen oder, wie man früher sagte, sie psychologisch zu „deuten", d. h. mit Akten des psychologischen Verstehens oder der Einfühlung zu „beseelen". Spricht jemand hingegen über seinen seelischen Zustand, so bin ich, der Hörende, nicht mehr der nur psychologisch Schauende, Einfühlende oder Deutende (= statisch Verstehende, Jaspers), nicht mehr der bloß Zeichen oder Signale Empfangende und so zum Schauen „Angeregte", sondern ich „empfange" jetzt in jenen Zeichen, den Sprachlauten nämlich, die Wort- und Satzbedeutungen und in ihnen wiederum den psychologischen Tatbestand, die seelischen „Gegenstände" selbst; zwar nicht in adäquater Weise, was nur bei der Selbstwahrnehmung der Fall sein kann, wohl aber in inadäquater, „vermeintlicher" Auffassung oder Apperzeption. Nur die Ausdrücke im Sinne der Reden sind, so hörten wir, „im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins", deshalb vermitteln nur sie die Erlebnisse in ihrer konkreten Bestimmtheit. Nur durch die Rede, und zwar auch wieder zunächst durch ihre physische Seite, kommt es zu einer eindeutigen „Korrelation" zwischen den zusammengehörigen physischen und psychischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen, zu einer eindeutigen Zuordnung von Kundgabe und Kundnahme.

Nun bedürfen diese Ausführungen aber noch einiger Einschränkungen und Ergänzungen. Zunächst hinsichtlich der Objektivität der Bedeutung von Ausdrücken, die sich auf Seelisches, als auf eine Sonderart des Empirischen überhaupt, beziehen.

Rein objektiv im Sinne der idealen „Einheiten", mit denen es die reine Logik zu tun hat, sind, wie wir hörten, nicht nur der Urteilsgehalt und die Bedeutung einfacher Sätze, sondern vor allem der Gehalt wissenschaftlicher Theorie (vgl. p. 256). „Zu den objektiven Ausdrücken gehören z. B. alle theoretischen, also diejenigen Ausdrücke, auf welchen sich Grundsätze und Lehrsätze, Beweise und Theorien der abstrakten Wissenschaft aufbauen" ([57] S. 81). Solche Ausdrücke lesen und verstehen wir, „ohne überhaupt an einen Redenden zu denken". Hier „findet" der Ausdruck seine Bedeutung bloß „durch seinen lautlichen Erscheinungsgehalt"; des Hinblicks auf die sich äußernde Person oder auf die Umstände ihrer Äußerung bedarf es bei solchen objektiven Ausdrücken nicht. Ganz anders aber verhält es sich bei den Ausdrücken, „welche den praktischen Bedürfnissen des gemeinsamen Lebens dienen", wozu auch die gegenseitigen persönlichen Mitteilungen der wissenschaftlichen Forscher zu rechnen sind.

Es ist klar, daß zu dieser letzteren Klasse von Ausdrücken alle diejenigen gehören, auf Grund deren wir eine Person verstehen. Solche Ausdrücke nennt Husserl wesentlich subjektive und okkasionelle oder kurz wesentlich okkasionelle. Hierher gehört jeder Ausdruck, „dem eine begrifflich einheitliche Gruppe von möglichen Bedeutungen so zugehört, daß es ihm wesentlich ist, seine jeweils aktuelle Bedeutung nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage zu orientieren. Erst im Hinblick auf die tatsächlichen Umstände der Äußerung

kann sich hier für den Hörenden eine bestimmte unter den zusammengehörigen Bedeutungen überhaupt konstituieren. In der Vorstellung dieser Umstände und in ihrem geregelten Verhältnis zum Ausdruck selbst müssen also, da das Verständnis sich unter normalen Verhältnissen allzeit einstellt, für jedermann faßbare und hinreichend zuverlässige Anhaltspunkte liegen, welche den Hörenden auf die im gegebenen Fall gemeinte Bedeutung hinzulenken vermögen" (S. 81). So fehlt, um auf unser zweites Beispiel (Ich empfinde Freude) zurückzukommen, diesem ein völlig objektiver Sinn schon deshalb, weil das Personalpronomen Ich ja jeweils eine andere Person nennt, und zwar mittels immer neuer Bedeutung, welch letztere „nur aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen entnommen werden" kann (S. 82). Und zwar kann diese Bedeutung jeweils deswegen „entnommen" werden, weil wir wissen, daß ein jeder, wenn er von sich selbst spricht, ich sagt. Das Wort ich besitzt so „den Charakter eines allgemein wirksamen Anzeichens für diese Tatsache. Mittels dieser Anzeige kommt für den Hörenden das Verständnis der Bedeutung zustande, er faßt nun die ihm anschaulich gegenüberstehende Person nicht bloß als die redende auf, sondern auch als den unmittelbaren Gegenstand ihrer Rede". Wir sehen, wie kompliziert die Verhältnisse hier liegen, und dabei haben wir sie auch in dem vorliegenden Falle noch keineswegs erschöpft! Wieviel Tausende von Experimentaluntersuchungen sind bereits unternommen worden, wo die Versuchsperson die Aussage „Ich empfinde, fühle, nehme wahr" usw. gemacht hat, und wie gering ist das Interesse der Untersucher an der Konstitution dieser Aussage selbst, auf welcher all ihr Forschen beruht!

Zu den wesentlich okkasionellen Ausdrücken gehören dann noch die Demonstrativa (dieses, jenes), ferner die „auf das Subjekt bezogenen Bestimmungen hier, dort, oben, unten, bzw. jetzt, gestern, morgen, nachher usw.", sowie alle diejenigen Ausdrücke, welche diese und ähnliche Vorstellungen als Teile enthalten. Das letztere ist der Fall bei allen Redeformen, „in welchen der Redende irgend etwas ihn selbst Betreffendes oder durch Beziehung zu ihm selbst Gedachtes zu normalem Ausdruck bringt. Also die sämtlichen Ausdrücke für Wahrnehmungen, Überzeugungen, Bedenken, Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen, Befehle usw." (S. 85). Immerhin handelt es sich auch bei diesen wesentlich „subjektiven" Ausdrücken eigentlich nicht um ein Schwanken der Bedeutungen, sondern um ein Schwanken des Bedeutens. „Das heißt, es schwanken die subjektiven Akte, welche den Ausdrücken Bedeutung verleihen, und sie verändern sich hierbei nicht bloß individuell, sondern zumal auch nach den spezifischen Charakteren, in welchen ihre Bedeutung liegt. Nicht aber verändern sich die Bedeutungen selbst" (S. 91.)

Die andere Ergänzung, die wir zu unseren obigen Ausführungen zu machen haben, betrifft das Verhältnis zwischen Kundgabe und Inhalt der Kundgabe oder zwischen kundgebender „Funktion" und kundgegebenen Erlebnissen. Wie wir schon an dem Beispiel von dem Satz „Ich empfinde Freude" sahen, müssen wir uns fragen, ob nun eigentlich nur der Urteilsakt, der diesem Satz zugrunde liegt, kundgegeben ist oder die Freude, die Akte des Sichfreuens selbst. Offenbar beides. Husserl unterscheidet hier einen engeren und einen weiteren Sinn des Prädikates kundgegeben. „Den engeren beschränken wir auf die sinngebenden Akte, während der weitere alle Akte des Sprechenden befassen mag, die

ihm auf Grund seiner Rede (und eventuell dadurch, daß sie von ihnen aussagt) von dem Hörenden eingelegt werden. So ist z. B., wenn wir über einen Wunsch aussagen, das Urteil über den Wunsch kundgegeben im engeren, der Wunsch selbst kundgegeben im weiteren Sinne. Ebenso im Falle einer gewöhnlichen Wahrnehmungsaussage, die vom Hörenden, als zu einer aktuellen Wahrnehmung gehörig, ohne weiteres aufgefaßt wird. Der Wahrnehmungsakt ist dabei im weiteren, das sich auf ihn aufbauende Urteil im engeren Sinne kundgegeben" (S. 33). Oder etwas deutlicher ausgedrückt: „Wer über seine augenblicklichen psychischen Erlebnisse aussagt, teilt ihr Vorhandensein durch ein Urteil mit. Nur dadurch, daß er dieses Urteil (des Inhalts nämlich, daß er dies oder jenes wünsche, hoffe usw.) kundgibt, wird er vom Hörenden als Wünschender, Hoffender usw. apperzipiert. Die Bedeutung einer solchen Aussage liegt in diesem Urteil, während die betreffenden inneren Erlebnisse zu den Gegenständen gehören, über die geurteilt wird" (S. 79). Das Urteil wäre also kundgegeben im engeren Sinne, die seelischen Erlebnisse, über die geurteilt wird, im weiteren Sinne.

In der gewöhnlichen Redeweise sagen wir aber, wie bereits bemerkt, nicht, die seelischen Erlebnisse werden kundgegeben, sondern wir sagen auch von ihnen, sie werden ausgedrückt. So auch in der Psychologie! Wenn im folgenden also von Ausdruck oder Ausdrücken die Rede ist, so handelt es sich immer um Kundgabe oder Kundgeben!

Zum Schlusse noch eine allgemeine Bemerkung. Wir haben die Sprache hier behandelt als die wunderbare Gabe, die dem Menschen gegeben ward, „um seine Gedanken auszudrücken". Von dieser Seite aus betrachtet sie der Logiker. Man hat aber tatsächlich die Sprache auch bezeichnet als das beste Mittel, um unsere Gedanken zu verbergen. Dies ist durchaus kein Widerspruch! Denn auch in dem Falle der Lüge oder absichtlichen Täuschung muß der Sachverhalt oder der Sinn einer Rede, eines Satzes, eines Ausdrucks zuerst rational oder logisch verstanden sein, ehe man verstehen oder vermuten kann, daß der Redende lügt oder täuschen will, daß er andere Gedanken hegt, als die er in seiner Rede ausgedrückt hat. Hier handelt es sich nun um das ganz andersartige psychologische Verstehen, das den Logiker nicht mehr interessiert, nämlich um das Verstehen der konkreten Person, um die reinpsychologische Beziehung zwischen dem abstrakten Sinn des von ihr kundgegebenen Gegenstandes und dem anschaulichen psychologischen Gegenstande („diese bestimmte Person") selbst.

2. Das psychologische Verstehen auf Grund der nichtsprachlichen (und nichtschriftlichen) Zeichen.

Das Verstehen einer Person auf Grund der sprachlichen Äußerungen schließt also ein doppeltes Verstehen ein: 1. das Verstehen der objektiven (wenn auch wesentlich okkasionellen) Sinnes-Bedeutung und 2. das Verstehen der Person, die in bedeutung- oder sinnverleihenden Akten jene Bedeutung oder jenen Sinn kundgibt. Die Äquivokation, die hier vorliegt, ist verhängnisvoll und muß klar durchschaut werden; denn es handelt sich hier um zwei phänomenologisch und deskriptiv völlig verschiedene Weisen objektivierender Auffassung, um zwei völlig verschiedene Gattungen intentionalen Bewußtseins oder intentionaler Akte, wie schon aus der Verschiedenheit der Gegenstände, welche in ihnen konstituiert

werden — einer objektiven Bedeutung hier, einer empirischen Person oder eines empirischen „persönlichen" Geschehens dort — hervorgeht. In meisterhafter, exaktester phänomenologischer Analyse hat Husserl jene beiden Gattungen näher bestimmt und abgegrenzt. Von einer Äquivokation ist zwar bei ihm keine Rede, da er nur das Sinnverstehen Verstehen nennt (Verstehen = aktuelles Bedeuten [57] S. 74, Anm.); anders aber in der Psychologie!

Die Verschiedenheit beider Arten von Verstehen wird uns auch „äußerlich" klar, wenn wir den Sprachgebrauch, in dem sie verwendet werden, näher betrachten. Vom Verstehen einer Person sagen wir auch, es sei ein Einfühlen, ein einfühlendes Verstehen (= statisches Verstehen. Jaspers [62] S. 19, 31 u. a.), ein Sichhineinversetzen, dann aber auch ein Anschauen (S. 31). Nun merken wir gleich, daß diese Ausdrücke für das ganz andersartige Sinnverstehen nicht passen. Wir können uns, unser Ich nicht in einen gänzlich anschauungsleeren objektiven Sinn einfühlen, können uns nicht in ihn hineinversetzen und können ihn vor allem auch nicht anschauen, sondern nur denken! Psychologisches Verstehen hingegen setzt immer Anschauung (präsentative oder repräsentative) voraus; der Hörende apperzipiert den Redenden anschaulich als eine Person, die dies und das kundgibt, oder er nimmt ihn als eine solche wahr, und ebenso nimmt er die Kundgabe selber wahr. Das Verständnis der Kundgabe ist ja kein begriffliches Wissen von der Kundgabe, kein Urteilen von der Art der Aussage (vgl. oben p. 252)!

Um das anschauliche Verstehen der Kundgabe ganz allein handelt es sich also im folgenden. Wir könnten dafür ebensogut den Ausdruck Zeichenverstehen, statisches Verstehen (Jaspers), Einfühlen (Lipps), Deuten (Häberlin), „innere" Wahrnehmung (im Sinne Schelers) gebrauchen. Infolgedessen haben wir uns auch alles dessen zu erinnern, was oben über die Einfühlungs- und „Wahrnehmungstheorie" gesagt worden ist. Der Unterschied gegenüber dem anschaulichen Verstehen auf Grund der sprachlichen Ausdrücke liegt, wie wiederholt betont, darin, daß es jetzt dem Beobachter völlig anheimgestellt ist, was er verstehen kann und will, da es sich hier nicht mehr um einheitliche, eindeutige Ausdrucksphänomene handelt, die „im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins sind". Hier werden keine „Gedanken" in ausdrücklicher Weise hingestellt, und es kommt überhaupt zu keiner idealen Bedeutung, auch keiner okkasionell-idealen. Wohl sagen wir auch hier, die Zeichen bedeuten etwas oder sie haben eine Bedeutung; aber dieses Bedeuten ist ja nun kein logisches mehr, sondern nur ein „Hinweisen auf" im Sinne des Motivationszusammenhanges. In logischer Hinsicht haben sie also keine Bedeutung. Was sie aber psychologisch „bedeuten", d. h. worauf sie, als auf ein Seelisches, hinzuweisen vermögen, das hängt ganz und gar ab von der Erfahrung der kundnehmenden Person im Deuten der „Zeichen", von der Erfahrung und Begabung der kundgebenden Person im Sichdarstellen oder „Sichausdrücken" durch Zeichen, ferner von der ganzen aktuellen „äußeren" und vor allem „inneren" Situation oder Konstellation der sich verständigenden Personen allein und in bezug auf einander. Mein Verständnis einer Person hängt natürlich ganz besonders davon ab, was an „Verständigung" zwischen ihr und mir bereits vorausgegangen ist, m. a. W. was mir von oder an ihr schon bekannt ist. „Wo zwei Wesen", sagt

Humboldt, „durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andern, und um sich zu verstehen, muß man man sich in einem andern Sinne schon verstanden haben" (Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, Ges. Schriften IV, S. 47). Auf der „Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besonderes" beruht auch die „Technik" des Verstehens. Natürlich wird das außersprachliche Zeichenverstehen da seine Triumphe feiern, wo die sprachliche Kundgabe aus irgendeinem Grunde gehemmt oder ganz unterdrückt ist. Das haben die großen Psychologen unter den Romanschriftstellern, die großen Essayisten und Moralisten, besonders unter den Franzosen, besser erfaßt und beschrieben als die Fachpsychologen. So sagt z. B. Balzac, mit Beschränkung auf ein einzelnes Zeichen, auf den Blick: „Les voleurs, les espions, les amants, les diplomates, enfin tous les esclaves connaissent seuls les ressources et les réjouissances du regard. Eux seuls savent tout ce qu'il tient d'intelligence, de douceur, d'esprit, de colère et de scélératesse dans les modifications de cette lumière chargée d'âme" (Une fille d'Ève). Insbesondere aber ist es die Liebe, die sich auch hier als erfinderisch und schöpferisch erweist. In unübertrefflicher Weise finden wir dies bei demselben Balzac dargestellt (es handelt sich um ein erstes Wiedersehen zweier sich heimlich Liebenden inmitten einer großen Gesellschaft): „Au milieu de cette belle assemblée, l'un et l'autre eurent donc pour tout plaisir ces sensations alors si profondément savourées que donnent les idées, la voix, les gestes, l'attitude d'une personne aimée. L'âme s'accroche violemment à des riens. Quelquefois les yeux s'attachent de part et d'autre sur le même objet en y incrustant, pour ainsi dire, une pensée prise, reprise et comprise. On admire pendant une conversation le pied légèrement avancé, la main qui palpite, les doigts occupés à quelque bijou frappé, laissé, tourmenté d'une manière significative. Ce n'est plus ni les idées, ni le langage, mais les choses qui parlent; elles parlent tant que souvent un homme épris laisse à d'autres le soin d'apporter une tasse, le sucrier pour le thé, le je ne sais quoi que demande la femme qu'il aime, de peur de montrer son trouble à des yeux qui semblent ne rien voir et voient tout. Des myriades de désirs, de souhaits insensés, de pensées violentes passent étouffés dans les regards. Là, les serrements de main dérobés aux mille yeux d'argus acquièrent l'éloquence d'une longue lettre et la volupté d'un baiser. L'amour se grossit alors de tout ce qu'il se refuse, il s'appuie sur tous les obstacles pour se grandir. Enfin ces barrières, plus souvent maudites que franchies, sont hachées et jetées au feu pour l'entretenir. Là, les femmes peuvent mesurer l'étendue de leur pouvoir dans la petitesse à laquelle arrive un immense amour qui se replie sur lui-même, se cache dans un regard altéré, dans une contraction nerveuse, derrière une banale formule de politesse" (ebd.). Es gibt schlechterdings nichts, was in einer solchen Situation, wo man sich längst „verstanden hat", es aber nicht aussprechen darf, das nicht die Funktion eines Zeichens, Symbols oder Signals im Sinne der Kundgabe seelischer Erlebnisse übernehmen könnte. Die Psychologie als Wissenschaft hat von der Fülle der hier in Betracht kommenden Möglichkeiten früher keine Notiz genommen; erst als Freud auftrat, ist dies anders geworden. Ein neuer Eros mußte dazu in Erscheinung treten, nicht zwar der Eros im Sinne der Liebe zu einer kundgebenden Person, sondern der ganz andersartige Eros im Sinne der Liebe zu

der Psychologie als Wissenschaft, und im speziellen zu der Psychologie der Kundgabe! Es ist hier indes nicht der Ort, auf die Psychologie der Kundgabe, oder wie man bisher sagte, auf die Ausdruckspsychologie, im einzelnen einzugehen.

Wenn wir nun unser obiges Beispiel aus Balzac noch einmal an unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen, so sehen wir, daß auch beim außersprachlichen Zeichenverstehen eine weitgehende Korrelation „zwischen zusammengehörigen psychischen und physischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen" bestehen kann, eine gewisse Zuordnung von Kundgabe und Kundnahme psychischer Erlebnisse. M. a. W., auch die außersprachlichen Zeichen können eine kommunikative Funktion haben, deren „Sicherheit" unter gewissen Umständen derjenigen der Sprache oder Schrift gleichkommt; jedoch dürfen wir dabei nicht vergessen, daß der Grad der Sicherheit oder Gewißheit, der hier erreicht werden kann, nicht auf der Zeichenübermittlung als solcher beruht, sondern auf der gesamten aktuellen psychischen Konstellation, in die sie hineinfällt. Dieselbe ist unter Umständen an und für sich schon so „eindeutig", daß das unscheinbarste Zeichen genügt, um von ihr Kunde zu geben; diese Kundgabe übermittelt dann aber nichts Neues, sondern sie bestätigt nur das bereits Bekannte, Verstandene oder zum mindesten Geahnte. Anders bei der sprachlichen Mitteilung. Hier kann, vermöge der logischen Bedeutungsfunktion der Ausdrücke, ein einzelnes Wort, ein Satz, auch ohne Berücksichtigung der Konstellation, in der er ausgesprochen wird, eindeutige Gewißheit über das kundgegebene Erlebnis vermitteln.

Nun spielt aber im gewöhnlichen Leben, ferner in der Psychopathologie und Psychotherapie eine ganz besonders wichtige Rolle das Verstehen eines Menschen auf Grund von Zeichen, die nicht der Kommunikation oder Mitteilung dienen, mit denen nichts kundgegeben oder „ausgedrückt" werden soll. Wir reden dann von unbeabsichtigten oder „unbewußten" Zeichen. Und ferner spielt bekanntlich eine große Rolle das Verstehen oder Deuten derjenigen Zeichen, die etwas anderes „bedeuten", als die sie kundgebende Person damit kundgeben will. Doch ist leicht einzusehen, daß diese beiden Tatbestände eng zusammengehören. Um zu verstehen, daß eine Person etwas anderes denkt, als sie sagt, eine andere Gesinnung hegt als die, welche sie mir in ihren Mienen kundgibt, muß ich auch gerade diejenigen Zeichen verstehen können, welche nicht der mitteilenden Funktion dienen, welche die Person verbergen, geheimhalten will. Dieser Tatbestand ist natürlich nicht so zu denken, daß ich gesondert diejenigen Zeichen deute, welche die Person in mitteilender Absicht äußert, damit ich „darauf hereinfalle" oder mich durch sie täuschen lasse, und daß ich dann „daneben" auch noch diejenigen Zeichen bemerke, die mich alarmieren, mir ein Signal geben, daß ich hier getäuscht werden soll; vielmehr liegt auch hier ein einheitliches Phänomen vor, das Phänomen des Lügens oder der Täuschung, das ich unmittelbar als solches wahrnehme. Daran ändert nichts, daß ich in besonders schwierigen Fällen dieses Phänomen während der Betrachtung reflektierend und analysierend sondere; aber immer muß doch das Phänomen der Täuschung irgendwie anschaulich gegeben sein, damit ich den Verdacht schöpfen kann: „jetzt wird mir etwas vorgetäuscht". „Aber auch auf eigentliche Täuschungen berechnete Vorstellungen", sagt Bleuler[15] (S. 160) sehr

richtig, „haben ihre Zeichen, an denen man sie meist mehr oder minder sicher erkennt, und noch mehr: daß einer etwas vortäuscht, und das, was er vormacht, ist für seine Psyche ebenso charakteristisch, wie alles andere, was er tut".

Ähnliches wie für die beabsichtigte Irreführung oder Täuschung eines anderen, gilt auch für die unbeabsichtigte Täuschung einer Person über sich selbst, über ihre eigenen Erlebnisse. Eine Gesinnung z. B. kann unecht sein im Sinne von „absichtlich vorgetäuscht", in welchem Falle sie selbst dann gar nicht vorhanden ist, sondern nur ihre Äußerung oder Kundgabe; m. a. W.: hier handelt es sich nur um eine Kundgabe im engeren Sinne, wo nur die sinngebenden Akte selbst kundgegeben sind, nicht aber, wie bei der Kundgabe im weiteren Sinne, auch alle Akte des Sprechenden, „die ihm auf Grund seiner Rede von dem Hörenden eingelegt werden". Spricht jemand den Satz aus: Ich bin dir wohlgesinnt, während er mir in Wirklichkeit übelgesinnt ist, so ist hier kundgegeben nur der jenem Aussagesatz zugrunde liegende Urteilsakt, nicht aber der reale Gegenstand, das reale psychische Erlebnis selbst, über welches geurteilt wird. Der engere Inhalt der Kundgabe (jener Urteilsakt) und das, was die Kundgabe nennt (die Akte oder die Gesinnung des Wohlwollens) gelangen hier nicht zur Deckung. Zweitens aber wird eine Gesinnung auch unecht genannt, obwohl sie realiter vorhanden ist. Unecht heißt hier nicht mehr soviel wie nicht-wirklich, sondern nur soviel wie anders-wirklich, wie „nicht-vollwertig". Wie immer man diese Minderwertigkeit der sogenannten unechten Erlebnisse gegenüber den sogenannten echten phänomenologisch bestimmen mag (was uns hier nicht interessiert), so wissen wir doch alle, daß es solche halbwahre, „nur von außen übernommene", oberflächliche, fragwürdige, „getrübte", „widersprochene" Erlebnisse, insbesondere Gefühle und Gesinnungen, aber auch intellektuelle Erlebnisse, gibt. So hat es ja z. B. die ganze Neurosenpsychologie, die ganze „genealogische" Psychologie der Pseudomoral (Freud, Nietzsche) vorwiegend mit solchen unechten Erlebnissen zu tun. Worauf es uns hier nur ankommt, das ist der Hinweis darauf, daß auch diese unechten Erlebnisse oder besser, daß auch die Unechtheit dieser Erlebnisse unmittelbar wahrgenommen werden kann. Ich kann unter Umständen am Tonfall der Stimme allein nicht nur wahrnehmen, ob eine in sprachlichen Ausdrücken kundgegebene „ästhetische" Begeisterung wirklich vorhanden und in diesem Sinne echt, oder ob sie ganz und gar vorgetäuscht ist; sondern ich kann unter Umständen auch wahrnehmen, ob sie eine etwa „triebhaft getrübte", halbwahre, angenommene, übertriebene und in diesem Sinne unechte ist, und dies, ohne daß die jene Begeisterung kundgebende Person selbst sich dieser Unechtheit bewußt zu sein braucht. Kundgegeben im engeren Sinne ist hier etwa der Urteilsakt „ich bin begeistert von diesem Bild"; aber auch im weiteren Sinne ist hier etwas kundgegeben, nämlich das Erlebnis der unechten, vielleicht nur durch Ansteckung übermittelten, aber nicht aus der Tiefe kommenden und nicht von rein ästhetischem Wohlgefallen getragenen Begeisterung. Kundgabe und kundgegebenes Erlebnis gelangen hier wieder zur Deckung. Woran erkenne ich aber, daß es hier sich um ein unechtes psychisches Erlebnis handelt, wenn nicht an der von mir wahrgenommenen, gehörten und vielleicht auch noch gesehenen Kundgabe selbst? Nur der vollendete Schauspieler im Leben, der gelernt hat, Kundgabe und kundgegebene Erlebnisse syste-

matisch zu trennen und zu isolieren, oder dann der „geborene" Lügner, Verbrecher und Verräter, kann uns hier, wie auch im ersteren Falle, unter Umständen täuschen. Nur von ihnen gilt das Shakespearesche Wort: „Kein Wissen gibt's, der Seele Bildung im Gesicht zu lesen".

Wir haben hier noch einmal auf sprachliche Äußerungen zurückgegriffen, weil der Sachverhalt hier leichter zu schildern ist. Ganz dasselbe gilt natürlich aber auch für die nichtsprachlichen Zeichen. Ein grüßendes Winken mit der Hand, ein Zunicken mit dem Kopf oder den Augen kann ebensowohl eine wirkliche freundliche, als eine vorgetäuschte freundliche, als eine „unechte" freundliche Gesinnung „bedeuten" (= hinweisen auf), ein „sanftes Erröten" ebenso ein wirkliches Schamgefühl als ein absichtlich vorgetäuschtes [1]), als ein unechtes. Man spricht hier im gewöhnlichen Leben von „Nuancen"; der Psychologe aber hat sich so zu schulen, daß ihm diese Nuancen gleich Riesenlettern „in die Augen springen".

Erst wenn einmal eingesehen ist, wieweit das psychologische Verstehen über das Verstehen der beabsichtigten Kundgabe hinausgeht, wieweit es sich unabhängig zu machen vermag davon, ob und was eine Person absichtlich kundgeben will und kann, erst dann ist die Bahn frei für den Blick über das schier grenzenlose Gebiet des psychologischen Verstehens. Wir erfahren oder verstehen vom Seelenleben des Menschen sehr viel mehr als er will, daß wir erfahren; wir erfahren aber auch sehr viel mehr davon, als er selbst (von seinem eigenen Erleben) verstehen oder erfahren kann. Der Mensch ist eine derartige Einheit von „Seele und Leib" [2]), daß fast seine ganze Gestalt [3]), seine Haltung, sein Gang, seine Hände, vor allem aber sein Antlitz seine Seele „widerspiegeln", oder, wie Schleiermacher sagt, die „innere geistige Eigentümlichkeit der Persönlichkeit" ausdrücken (= kundgeben). Die „Größe" eines Psychologen zeigt sich immer daran, wie weit er die Grenzen dieses Ausdrückens hinausschiebt, hinaus einerseits in die Anfänge der Entwicklung des menschlichen Individuums, hinaus andererseits über die Grenze des „bewußten" Wollens und Könnens, der „bewußten" Absicht und Fähigkeit, und hinaus schließlich auch über die Grenze des Körpers selbst in die dessen Einwirkungen unterliegende materielle Welt. Ein solcher Psychologe etwa ist Freud, dem wir jedoch in einer anderen Schrift gerecht zu werden versuchen wollen, ein solcher Psychologe ist aber auch Schleiermacher.

Schon im „Werden der äußeren Persönlichkeit bis zu einem vollkommenen Ausdruck der inneren geistigen Eigenthümlichkeit" erkennt er einen „psychischen Einfluß", wenn auch einen „vollkommen bewußtlosen". Wie kommt es, so frägt er, daß neugeborene Kinder eine „weit geringere Differenz ihrer organischen Erscheinung" zeigen als erwachsene Personen? Doch nur, weil die „Entwicklung der leiblichen Persönlichkeit" unter dem aktiven Einfluß der geistigen Wirksamkeit oder seelischen Selbsttätigkeit steht, den wir zwar „nicht wahrnehmen, sondern nur voraussetzen" können! Schon hier, in der zunehmenden Differenzierung der menschlichen Gestalt, ihrem Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen, glaubt Schleiermacher „ein Minimum des Willens" annehmen zu dürfen, „weil es auch hier schon Tätigkeiten gibt, in denen sich die Tendenz ausspricht, innerliche Gemüthszustände durch organische Bewegungen kenntlich zu machen". Von

---

[1]) Es gibt bekanntlich viele Personen, die auch die Vasomotoren bis zu einem gewissen Grad „willkürlich beherrschen".

[2]) Scheler würde sagen, „eine derartige (psychophysisch-neutrale) Ganzheit".

[3]) Vgl. Goethes Stella: „O mich dünkt immer, die Gestalt des Menschen ist der beste Text zu allem, was sich über ihn empfinden und sagen läßt".

diesem „Minimum des Willens" ist nur ein gradueller Übergang bis zur bewußten körperlichen Äußerung eines seelischen Zustandes. Und zwar ist die organische Bewegung „nur Darstellung eines Moments, der geistigen Gehalt hat". „Eine sich weiter erstreckende Darstellung der geistigen Tätigkeit" ist nur möglich durch etwas, „was aus der Organisation heraustritt", z. B. durch die Art, wie wir unsere Umgebung einrichten. „So ist es allgemein bekannt, daß wenn wir eine gewisse Kenntnis von einem Menschen haben, wir sein Bild auch wiederfinden in der Art, wie er seine nächste Umgebung einrichtet, und das ist etwas, was über die unmittelbare Vergegenwärtigung der Person hinausgeht". „Die weitere Stufe ist die, daß etwas von uns ganz trennbares, ohne eine genauere Beziehung zu behalten auf unsere Persönlichkeit, für alle diejenigen, welche vermögen, das geistige darin anzuschauen, hingestellt wird mit der Einladung, es zu erkennen, und da kommen wir also auf das bestimmtere Gebiet der Kunst".

So beginnt also die Selbstdarstellung der Persönlichkeit schon in dunklen Frühstadien der menschlichen Entwicklung, und unscharf wie ihr Anfang ist auch ihre äußerste Grenze. „Je mehr der einzelne vermag, das was in seinem Bewußtsein gegeben ist, zur Darstellung zu bringen, und je mehr er auf der anderen Seite in seinem Bewußtsein darstellbares Material findet, um desto vollkommener ist die Entwicklung dieser Thätigkeiten", derjenigen Tätigkeiten nämlich, „durch die der Geist sich nach außen manifestieren will" (Psychologie. Sämtl. Werke, III. Abt., 6. Bd., S. 48 ff.).

Wir kommen hier wieder zurück auf die Grundidee, die wir von der Psychologie hegen, daß sie zwar das Psychische in seiner „Subjektivität" aufsuchen muß, daß sie es aber nur zu erfassen vermag, nachdem oder soweit es (natürlich ganz unabhängig von irgendwelcher „Absicht") den Weg ins Objektive beschritten, soweit es sich irgendwie objektiviert hat. Darüber hilft uns keine Intuition, wie immer sie geartet sein mag, hinweg!

Die „Tätigkeiten" nun, durch die der Geist sich nach außen manifestieren oder durch die er sich objektivieren will, sind also mit der Erwähnung der sprachlichen Ausdrücke, der mimischen und gebärdenhaften Zeichen und der Körpergestaltung an und für sich nicht erschöpft. Soeben führte uns Schleiermacher noch auf das Gebiet der künstlerischen Betätigung, der Kunst.

Von der Kunst gilt ähnliches wie vom sprachlichen Ausdruck. Der „künstlerische Ausdruck", wie wir das Kunstwerk nennen können, gibt uns ebenfalls Kunde von gewissen seelischen Erlebnissen des Künstlers, oder er weist auf sie hin (nämlich auf die Akte des künstlerischen Empfindens und Schaffens); ferner besitzt er ebenfalls eine objektive Bedeutung, zwar keine logische, sondern eine ästhetische, nämlich den ästhetischen Wert, wie man hier lieber sagt, eben das, was den Ausdruck zum künstlerischen Ausdruck macht. Es handelt sich hier um ein rein objektives, von vielen als dasselbe „verstandenes" Sinngebilde, nämlich das Sinngebilde, das wir durch den sprachlichen Ausdruck Schönheit (= das ästhetisch Schöne) bezeichnen. Freilich herrscht auf dem Gebiet des ästhetischen Verstehens keine so weitgehende Übereinstimmung wie auf dem des logischen Verstehens; jedoch ist dieser Unterschied rein sekundärer Natur. Drittens drückt das Kunstwerk vermittels seiner ästhetischen Bedeutung oder seines ästhetischen Wertes einen Gegenstand aus, natürlich keinen realen im Sinne etwa des Originals eines Porträts (welch letzteres gar nicht ausgedrückt, sondern abgebildet ist), sondern einen ästhetischen Gegenstand, nämlich dieses bestimmte Kunstwerk, dieses Gemälde, diese Sonate, diese Statue[1]).

[1]) Selbstverständlich ist auch eine Statue etwas Reales (an dem man sich stoßen, über das man stolpern kann), aber nicht als Werk der Kunst, sondern als so und so behauener und geformter Stein, als steinerne Menschengestalt usw.

Und wiederum dasselbe wie von der Kunst gilt von den „komplexeren Handlungen" auf ethischem Gebiet. Auch hier Kundgabe von realen Erlebnissen, objektive (ethische) Bedeutung und bestimmter (ethischer oder moralischer) Gegenstand. Wenn Antigone ihren Bruder entgegen dem Verbot Kreons bestattet, so gibt uns diese Handlung Kunde von den realen seelischen Vorgängen in der Seele der Jungfrau, von dem Entschluß, hinaus aufs Feld zu eilen, Staub und Weihegüsse über den Leichnam auszuschütten, und sie gibt uns Kunde von dem Vollzug dieses Entschlusses; zweitens aber kommt dieser Handlung über den einmaligen realen psychologischen Vorgang hinaus eine von vielen als dieselbe verstandene, zeitlose ethische Bedeutung zu, ein ethischer Sinn oder Wert, nämlich der, daß die ewigen ungeschriebenen Satzungen der Götter „über" willkürlichem und brutalem menschlichem Machtgebot stehen; drittens aber weist dieser Wert oder Sinn auf einen ethischen Gegenstand hin, nämlich auf die Bestattung als ethische Tat. Infolge jenes ihm anhaftenden Wertes wird der Entschluß, den Bruder zu bestatten, und seine Ausführung, aus einem zeitlich begrenzten realen seelischen Vorgang in die Sphäre der ethischen Gegenständlichkeit emporgehoben, welche aber keine realen Gegenstände, sondern „nur" irreale Sinngebilde in sich begreift. Sicherlich ist auch die ethische Handlung, aber nicht das Ethische an ihr real, sondern nur das Psychologische, der Akt des so und so bestimmten Handelns. Nur der letztere wird psychologisch verstanden; das Ethische hingegen erfassen wir wie das Logische und Ästhetische durch ein „Sinnverstehen", durch das Verstehen eines objektiven Wertes.

Auch bei den ästhetischen und ethischen Ausdrücken müssen wir zwischen einer Kundgabe im engeren und im weiteren Sinne unterscheiden. Kundgegeben im engeren Sinne sind die Akte des künstlerischen Schaffens, des Erfindens, Gestaltens, Kombinierens, Vergleichens, Wählens, Entscheidens; kundgegeben im weiteren Sinne sind alle jene Erlebnisse, welche den Künstler bei seinem Schaffen leiten, welche das Schaffen begleiten, auf bestimmte Inhalte hinlenken usw. So verstehe ich z. B. nicht nur, welche geistigen Akte Leonardo beim Malen der Heiligen Anna Selbdritt vollzog, sondern ich verstehe vielleicht auch noch, welche Gefühle ihn dabei leiteten, warum er gerade diesen Vorwurf wählte usw. Wie überall, so sind auch hier die im weiteren Sinne kundgegebenen Erlebnisse für das Verstehen der Persönlichkeit die weitaus wichtigeren. Auf ethischem Gebiet sind im engeren Sinne kundgegeben die Akte des „moralischen" Empfindens, Prüfens, Entscheidens, im weiteren Sinne diejenigen Erlebnisse, welche die ethische Handlung begleiten, „motivieren" usw. So ist in dem Beispiel der Antigone kundgegeben im engeren Sinne jener Entschluß und sein Vollzug, die Bestattung, im weiteren Sinne aber gibt uns jener Entschluß Kunde von Todesverachtung und sittlicher Energie, von Bruderliebe und Verachtung weltlicher Tyrannei, von „männlichem Geist", von leidenschaftlicher Auflehnung gegen nackte Gewalt usw.

An die ethischen und ästhetischen Ausdrücke müßten sich dann noch die Ausdrücke des religiösen Bewußtseins anschließen.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß die sogenannten körperlichen Äußerungen psychischer Zustände, welche die „physiologische Psychologie" oder Psychodynamik (Lehmann) untersucht, nicht mehr in das Gebiet der Psychologie der Kundgabe (jedenfalls nicht der beab-

sichtigten Kundgabe) oder der Ausdruckspsychologie fallen. Die „körperlichen Begleit- oder Folgeerscheinungen seelischer Vorgänge", wie man besser sagt, bilden das Gebiet der sogenannten symptomatischen Psychologie, wo es sich, wie Jaspers[62] (S. 158) richtig bemerkt, für gewöhnlich gar nicht um ein psychologisches Verstehen, sondern um ein rein theoretisches Registrieren und Wissen eines Zusammenhanges handelt; immerhin sind die Grenzen hier keineswegs scharfe. Ich kann die Pupillenerweiterung, das Blaßwerden der Gesichtsfarbe einmal lediglich als körperliche Begleiterscheinungen der Angst registrieren, ich kann mich aber auch auf Grund derselben in die Angst einfühlen, in ihr die Angst schauen. Sehr viel hängt hier von der Übung und Erfahrung des Beobachters auf dem Gebiet der „Einfühlung" ab. Aber auch wenn ich mich nicht einfühle, so erfahre ich doch auch hier etwas vom Seelenleben des Betreffenden, erhalte ich auch hier Kunde davon, nicht zwar durch Anschauung, sondern durch ein Urteil.

3. Die Psychologie der Kundgabe und der Begriff der Person.

Die Psychologie der Kundgabe hat uns immer näher herangeführt an die dritte Hauptfrage dieses Kapitels, an den Begriff der Person. Mehrere Kreise haben sich dabei schon herausgehoben. Wir fanden einmal die Person als Akte vollziehendes und diese kundgebendes Wesen (Kundgabe im engeren Sinne), sodann als Wesen, das in oder durch Akte weitere Erlebnisse kundgibt, z. B. diejenigen, über welche sie urteilt, aus welchen sie ästhetische oder ethische Gebilde schafft (Kundgabe im weiteren Sinne). Die Kundgabe im vollen Sinn erstreckt sich also nicht nur auf sprachlich-intellektuelle, sondern auch auf ästhetische, ethische, religiöse Akte und Erlebnisse, m. a. W. die Person kann nicht nur auf logischem, sondern auch auf ästhetischem, ethischem und religiösem Gebiet von sich Kunde geben, sie kann sich in diesen verschiedenen Weisen darstellen, entfalten, manifestieren oder objektivieren. Und zwar kann sich diese Kundgabe in jeder Hinsicht kreuzen. Die Person kann z. B. in Urteilsakten über religiöse Erlebnisse, in „ethischen" oder „ästhetischen" Akten auch über intellektuelle Erlebnisse Kunde geben usw. Hierzu kommt dann das große Gebiet der Kundgabe, wo das kundgegebene Erlebnis zu keinem jener großen Reiche objektiver Werte in Beziehung tritt. Die Person objektiviert sich auch im Schrei der Angst, im Kuß der Sinnenlust, im Toben des Zorns, im Hinbrüten des Kummers; ja dieses Gebiet der Kundgabe ist dasjenige, worauf die Psychologie bisher am meisten geachtet hat. Wir können hier von einer seelischen Selbstobjektivation reden oder genauer von einer Objektivation der Person lediglich durch ihre oder an ihren eigenen konkreten seelischen Erlebnissen. Die Person manifestiert sich hier lediglich in bezug auf sich selbst. Schließlich fanden wir dann noch ein Gebiet, auf dem wir etwas von der Person erfahren können, oder durch das sie, wenn auch gänzlich unbeabsichtigt oder unwillkürlich, Kunde von sich gibt, nämlich die physische Organisation als solche, ihren Leib. Wir können hier von einer physischen Selbstobjektivation, richtiger von einer Objektivation oder Manifestation auf physischem Gebiet sprechen. Hierzu gehören die „Einwirkungen" auf Antlitz, Gestalt, Gang, Haltung, aber bis zu einem gewissen Grade auch auf die körperlichen Begleiterscheinungen (Atmung, Herzschlag, Vasomotoren usw.).

Nach diesen Gebieten könnten wir den Begriff der Person näher umgrenzen und ihn mit inhaltlichen Merkmalen erfüllen. Das wäre aber eine Erfüllung von außen her, von der Welt der Objektivierungen her. Offenbar kommen wir der Person näher, wenn wir uns ihr auf einem anderen Weg nähern. Wir können die Person zunächst einmal „fassen", indem wir sie als das nehmen, was sie selbst uns vorgibt zu sein, d. h. indem wir sie so nehmen, wie sie sich uns gibt. Offenbar „haben" wir aber damit nicht die ganze Person. Wir sind auf das angewiesen, wovon sie uns Kunde geben, was sie uns von sich mitteilen *will*, und das ist offenbar nur ein kleiner Kreis dessen, was ihr Wesen ausmacht. Wir könnten diesen kleinen Kreis das Ich der beabsichtigten Kundgabe, das der Umwelt „zugekehrte" und in *diesem* Sinne (!) *soziale Ich*, nennen. Über dieses hinaus geht das, was die Person zwar von sich weiß, aber für sich behalten und uns nicht kundgeben will, das wäre das „einsame" Ich. Soziales und einsames Ich zusammen ergeben dann zunächst das „bewußte" oder gewußte Ich, das Ich, von dem die Person selbst *weiß*. Nun sahen wir aber, daß wir sehr viel mehr über die Person erfahren können, nicht nur, als sie uns mitteilen *will*, sondern auch, als sie uns mitteilen *kann*. Und zwar hat dieses Nichtkönnen zwei Gründe, nämlich erstens die Beschränkungen durch die der Person zur Verfügung stehende *physische* Organisation, den Leib, über den sie nur bis zu einem gewissen Grade herrscht, zweitens die Beschränkung durch ihre *psychische* Organisation, den *seelischen* Organismus, welchen sie ebenfalls nur unvollkommen beherrscht, wodurch ihr die bewußte oder beabsichtigte Verfügung über ihren Erlebnisschatz nur teilweise gelingt (man denke an die „Enge des Bewußtseins", die seelischen „Mechanismen" des Vergessens und Verdrängens usw.). Indem wir, die „Außenstehenden", nun mehr von der Person erfahren, als sie selbst uns mitteilen kann und sie selbst von sich weiß, schränken wir das einsame Ich auf einen kleineren Kreis ein, zugunsten des der Umwelt zwar nicht *zugekehrten*, wohl aber *zugänglichen* Ich. So erweitert sich die Person über das absichtlich kundgegebene und einsame Ich hinaus in das kundgenommene, im weitesten Sinne verstandene Ich. M. a. W. die Person ist ein weiterer Begriff, als ihre „soziale" Fassade einerseits, und ihr Wissen von sich andererseits, umfaßt. Ihr Dasein zieht größere Kreise, als ihr bewußtes Wollen und ihr Wissen von sich reicht, vielmehr heben sich diese beiden Gebiete als kleine Inseln aus dem ohne scharfe Grenzen dahinströmenden Fluß des Seelenlebens der Person heraus.

4. Die Grade der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit auf dem Gebiete des psychologischen Verstehens (W. Baade) und die Gegebenheitsfrage des Fremdseelischen (W. Haas u. a.).

Angesichts dieser starken Erweiterung des Wissens vom fremdpersönlichen Geschehen über das Gebiet des sprachlich Kundgegebenen hinaus muß es immer wieder interessieren, sich klarzumachen, welchen *Grad* von *Zuverlässigkeit* denn dieses Wissen zu erreichen und wie dieser Grad bestimmt zu werden vermag. Dieser Frage ist mit sehr gutem Erfolg W. Baade nähergetreten in seiner Schrift: „Über die Vergegenwärtigung von psychischen Ereignissen durch Erleben, Einfühlung und Repräsentation, sowie über das Verhältnis der Jaspersschen Phänomenologie zur darstellenden Psychologie".

Baade geht der Natur der Sache gemäß nicht von der Fremdwahrnehmung seelischen Geschehens, sondern vom eigenen Erleben aus, um dann zu zeigen, welchen Grad von Sicherheit und Genauigkeit gegenüber den Möglichkeiten auf dem Gebiet des Eigenerlebens die Einfühlungsakte in fremdes Erleben, sowie das Denken über dasselbe, ergeben; er kommt so zu einer Einteilung der Einfühlungsakte und der sich auf Psychisches beziehenden Denkakte, die von hohem wissenschaftlichen Wert ist. Baade wählt unter den verschiedenen Ausdrücken, mit denen Jaspers operiert, wenn er vom Verstehen, Erfassen, Sich-zur-Gegebenheit-bringen seelischer Zustände spricht, den Ausdruck Vergegenwärtigung, ohne das Beiwort anschaulich. Er spricht zunächst von der Vergegenwärtigung durch eigenes Erleben oder der erlebenden Vergegenwärtigung, was dem sonst üblichen Ausdruck der Selbstbeobachtung oder Introspektion entspricht; denn „nicht jedes Erleben ist schon eine erlebende Vergegenwärtigung, sondern zu letzterem ist erforderlich, daß die Absicht, sich ein einzelnes psychisches Ereignis oder eine Klasse von solchen zu vergegenwärtigen, zu dem bloßen Erleben hinzukommt“[1]) (S. 355). Diese erlebende Vergegenwärtigung kann dann wieder eine „nur erlebende“, d. h. ohne besondere Fachkenntnisse und ohne bestimmt gerichtetes Interesse ausgeübte Vergegenwärtigung, oder eine darstellende Vergegenwärtigung sein, bei welcher das eigene Erleben mit den „Augen“ des Fachmanns beobachtet, „eventuell erst hergestellt oder enthüllt“ und „sorgfältig nach wissenschaftlichen Prinzipien beobachtet wird“ (S. 353). Diese darstellende Vergegenwärtigung ist es, die der „darstellenden Psychologie“ den Namen gibt, d. h. einer Psychologie, die sich vorwiegend mit der Selbstbeobachtung oder Vergegenwärtigung durch eigenes Erleben abgibt, also nur auf eigenes Erleben gerichtet ist, und deren Verfahrungsweise außerdem vorwiegend eine darstellende ist. Es handelt sich kurz gesagt um eine Psychologie, die sich vorwiegend an das Erleben des psychologischen Fachmanns hält.

Zweitens gibt es eine Vergegenwärtigung durch Einfühlung oder Verstehen, eine einfühlende Vergegenwärtigung. Auf den Charakter der Einfühlungserlebnisse wird nicht näher eingegangen, hingegen wird folgende Einteilung der Einfühlungen vorgenommen: Man kann die Einfühlungen zunächst einteilen nach ihrer Fundierung durch früheres eigenes Erleben. Eine Einfühlung ist durch ein früheres Erlebnis fundiert, heißt aber: das frühere Erleben eines bestimmten psychischen Ereignisses übt einen Einfluß aus auf das einfühlende Erkennen „desselben“ Ereignisses (S. 359). M. a. W. die Art und Weise, wie ich ein früheres Erlebnis erlebt habe, ist von Einfluß auf die Art und Weise, wie ich mir dasselbe Erlebnis bei einem andern vergegenwärtige. Denn es scheint kein Zweifel zu bestehen, „daß der Einfühlung etwas von dem Erkenntniswert eines Vorstellungs- oder Erinnerungsbildes innewohnt“[2]) (S. 359). Die fundierenden Erlebnisse müssen daher verschieden auf die Einfühlung wirken, je nach dem, ob sie in einem bloßen Erleben oder in einer erlebenden („nur-erlebenden“ oder darstellenden) Vergegenwärtigung bestanden haben (S. 360). Natürlich kann eine Einfühlung auch fundiert sein durch eine frühere Einfühlung usw. Es genügt aber, wenn man, um die Einfühlungen zunächst einmal in zwei große Klassen einzuteilen, die „darstellend fundierten Einfühlungen“ von den „nicht-darstellend fundierten Einfühlungen“ trennt.

Ein zweites Einteilungsprinzip der Einfühlungen liefert „die Verschiedenheit des Angleichungsgrades, welchem die größere oder geringere Ähnlichkeit zwischen den jetzt zu vergegenwärtigenden und dem früher erlebten psychischen Ereignis entspricht“ (S. 360). Es handelt sich hier nicht mehr um die Frage nach der Art und Weise, wie ich ein früheres psychisches Ereignis erlebt habe, ob mit oder ohne wissenschaftliches Interesse, mit oder ohne gewöhnliche oder planmäßige Selbstbeobachtung, sondern um die Frage, was ich früher erlebt habe, und wie dieses Was sich zu dem einzufühlenden fremden Erleben verhält. Schon Simmel macht darauf aufmerksam, daß uns die „Nachbildung“ fremden Erlebens „auch an Inhalten gelingt, die niemals in das eigene psychische Erleben getreten sind, daß wir auf die geeigneten, aber doch immer nur äußeren Erregungen hin uns in die Seelen von Personen versetzen, die mit den unsrigen keinerlei Erfahrungen, keinerlei Stimmungen, keinerlei Impulse teilen“. „Die Grenze, an der unser Verständnis von Personen versagt oder zweifelhaft wird, liegt also keineswegs da, wo die Deckung unseres persönlich gelebten Denkens, Erfahrens, Fühlens mit dem der historischen Persönlichkeit endet, sondern reicht, wenn auch nicht unbegrenzt, so doch jedenfalls

[1]) Dieses „bloße Erleben“ deckt sich wohl mit Brentanos „Erleben im inneren Bewußtsein“, die erlebende Vergegenwärtigung mit seiner „Selbstbeobachtung in der Erinnerung“.

[2]) Wir würden sagen, daß ihr der Erkenntniswert der Anschauung innewohnt.

ein Stück weit über diese Deckungslinie hinaus" (Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 65). Diese Tatsache nun ist es, die Baade sehr glücklich als die der Angleichung der Einfühlungen bezeichnet[1]). Sie ist natürlich auch Jaspers bekannt; sie führt bei ihm zu der Scheidung zwischen einfühlbarem und nicht einfühlbarem Seelenleben[2]).

Je nachdem ich nun ein zu vergegenwärtigendes fremdes seelisches Ereignis „genau so" selbst erlebt habe oder nicht, wird die Einfühlung wiederum anders fundiert sein; im ersteren Falle kann von einer „nicht angleichenden" Einfühlung, im letzteren von einer „angleichenden" Einfühlung gesprochen werden, wobei die Frage, ob es überhaupt Fälle vom „Angleichungsgrad Null" gibt, offen bleiben mag (S. 359).

„Eine Kreuzung der beiden Einteilungsprinzipien (nach der Fundierung und nach der Angleichung) ergibt die 4 Klassen: darstellend fundierte nicht angleichende, nicht-darstellend fundierte nicht angleichende, darstellend fundierte angleichende, nicht-darstellend fundierte angleichende Einfühlungen" (S. 361). Ihrem wissenschaftlichen Werte nach sind die darstellend fundierten nicht angleichenden Einfühlungen die wertvollsten, da „die Kunde", welche wir vermöge der Einfühlung von dem psychischen Ereignis eines andern Menschen erhalten, ceteris paribus um so richtiger sein muß, je ähnlicher das betreffende psychische Ereignis einem von uns selbst früher erlebten ist, und je genauer wir dieses letztere seinerzeit beobachtet haben" (S. 362). Diesen beiden Anforderungen entsprechen die genannten Einfühlungen aber am meisten. Am entgegengesetzten Ende der Reihe stehen ihrem wissenschaftlichen Wert nach die nur-erlebend fundierten angleichenden Einfühlungen, „weil sie sich am meisten von der Zuverlässigkeit von Erinnerungsbildern entfernen, und der Unzuverlässigkeit von Phantasiebildern nähern" (S. 362 f.).

Die Einteilung der Einfühlungen nach Baade gibt tatsächlich ein wertvolles Einteilungsprinzip für die verschiedenen Zweige psychologischer Forschung, nicht nach ihrem Objekt, aber nach ihrer Verfahrungsweise.

Außer der erlebenden und der einfühlenden Vergegenwärtigung kennt dann Baade noch eine dritte (bei Jaspers entschieden zu kurz kommende) Art, das ist die repräsentierende Vergegenwärtigung. Sie hat nichts mehr mit der Beobachtung eigener oder fremder psychischer Ereignisse zu tun, „sondern spielt sich beim Nachdenken über psychische Ereignisse ab" (S. 367). Wer über körperliche Gegenstände nachdenkt, vergegenwärtigt sie sich durch Vorstellungsbilder, eine ähnliche Art der Vergegenwärtigung muß es auch beim Nachdenken über psychische Ereignisse geben. Sie ist noch sehr wenig erforscht und wird durch die Bezeichnung der „repräsentierenden Vergegenwärtigung" hinreichend gekennzeichnet. Die Akte, in denen sie vor sich geht, sind die Repräsentakte. Es handelt sich hier um diejenige Art, sich fremdem Seelenleben „zu assimilieren", welche Bergson (vgl. unten p. 276) die statische nennt, und die auch Häberlin ([45] I, S. 229) ausdrücklich betont, wenn er von „sekundären Deutungen, vollzogen auf Grund sekundärer Vorstellungen", von Begriffen, Urteilen, Schlüssen und Regeln spricht, die „mit dem Material der Deutungen" gebildet werden.

Was zunächst die Fundierung und Angleichung betrifft, so spielen sie bei den Repräsentakten eine ganz ähnliche Rolle wie bei den Einfühlungen (S. 368), und auch die Bewertung der Repräsentakte ist eine ähnliche wie dort. Auf der höchsten Stufe stehen auch hier die darstellend fundierten nicht angleichenden Repräsentakte (S. 369); d. h. eine repräsentierende Vergegenwärtigung eines psychischen Ereignisses wird dann den höchsten Grad von „Genauigkeit" oder „Treue" der Wiedergabe erreichen, wenn ich selbst schon einmal ein „genau gleiches" Erlebnis gehabt und dieses Erlebnis mit fachmännischer Erfahrung und nach wissenschaftlichen Prinzipien beobachtet habe. Die Vorstellung oder Repräsentation eines solchen Erlebnisses wird dann viel genauer und wissenschaftlich brauchbarer sein, als wenn ich mir ein psychisches Ereignis vorstellen muß, das ich in ähnlicher Weise nie erlebt, oder aber erlebt, jedoch nicht genauer beobachtet habe usw. Baade steht nun auf dem Standpunkt, „daß wir uns jedes psychische Ereignis, von dem wir überhaupt sinnvoll reden, auch repräsentierend vergegenwärtigen"[3]) (S. 371). Der

[1]) Wieso Angleichung als solche überhaupt möglich ist, dieses höchst interessante Problem müssen wir hier ganz außer acht lassen.

[2]) Vgl. Jaspers, Psychopathol. S. 106 ff. und hiergegen L. Binswanger, Psychologische Tagesfragen in der klinischen Psychiatrie, S. 596.

[3]) Wir selbst sind hingegen der Meinung, daß es, ebenso wie ein „anschauungsloses Denken" über körperliche Gegenstände, auch ein sinnvolles Reden oder Denken über psychische Erlebnisse ohne repräsentierende Vergegenwärtigung gibt.

Unterschied zwischen der repräsentierenden Vergegenwärtigung psychischer Ereignisse, die wir selbst ähnlich erlebt, und solchen, die wir nie ähnlich erlebt haben, ist nur ein gradueller. Eine prinzipielle Grenze hier aufzustellen, ist eine unnötige Komplikation (S. 373). Der Repräsentakt findet im übrigen sein Analogon „in der anschaulichen Vorstellung eines gesehenen materiellen Dinges", während für die Einfühlung eine solche Analogie nicht so leicht aufzufinden ist (S. 369).

Wir sehen aus diesen Ausführungen Baades mit aller Deutlichkeit, daß der Psychologe sich also nicht nur in der systematischen Selbstbeobachtung üben muß, sondern, wenn man so sagen darf, auch im Selbsterleben. Je mehr erlebtes „Material" er besitzt, je mehr er an Umfang und Tiefe zu erleben, je mehr er sich dem Leben hinzugeben vermag, desto besser und tiefer wird er fremde Personen verstehen. Drittens bedarf er freilich noch einer besonderen Begabung und Schulung, nämlich auf dem Gebiet der Angleichung, welch letztere, durch keine der beiden anderen Fähigkeiten ersetzbar, doch sicherlich mit ihnen in einem ganz bestimmten Wechselverhältnis steht: Je mehr ich selber erlebe, desto besser verstehe ich die andern, oder kann ich mich ihnen angleichen, je mehr ich andererseits die andern verstehe, desto besser lerne ich auch wieder mich selbst kennen und erweitere ich den Horizont meines Erlebens.

Die Angleichung erfolgt nun, wie wir sahen, nicht nur auf dem Gebiet der Einfühlungs- oder Verstehensakte, sondern auch auf demjenigen des Denkens über Fremdseelisches. Auch hier ist Baade sehr klar. Er zeigt uns deutlich, wie wir uns in Fremdseelisches nicht nur einfühlen, sondern wie wir es auch vorstellend repräsentieren und so gedanklich weiter verarbeiten können.

5. Ergänzungen zur Gegebenheitsfrage des Fremdpsychischen.

Hiermit sei noch einmal (vgl. Abschnitt I dieses Kapitels) kurz auf die Gegebenheits- oder Daseinsfrage des Fremdpsychischen hingewiesen, welche die Gemüter bis vor kurzem noch lebhaft beschäftigte (vgl. Geiger[39] S. 31ff.), während sie jetzt, insbesondere auf Grund der Lehre vom intentionalen Bewußtsein, bald entschieden sein dürfte.

Es handelt sich hier also nicht um die Frage, auf welche seelischen Mechanismen oder Funktionen wir zurückgreifen müssen, um das Wissen um fremde Personen zu erklären, sondern um die Frage: „Wie ist dieses fremde seelische Leben für mich da? Welches ist die Daseinsweise des fremden Seelischen für mich? Ist es von mir erlebt (Aktualitätsansicht. Ref.), ist es vorgestellt (Vorstellungsansicht. Ref.), oder wie ist es sonst gegeben?" (Geiger[39] S. 33).

Nehmen wir zunächst einmal die (von Geiger nicht erwähnte) Ansicht Rickerts vorweg. Nach ihm ist das fremde Seelenleben weder von uns erlebt, noch vorgestellt. Beides würde nur auf ein Sein des fremden Seelenlebens hinweisen, dessen wir inne werden, während wir doch nur seinen unwirklichen Sinn teilen. So erklärt er einmal ([106] S. 104, Anm. 2) klipp und klar: „Freilich ist es nicht das psychische Sein des fremden Gefühls, sondern der unwirkliche ‚Sinn' des Leids und der Freude, den wir mit Andern teilen, und durch den das Ich des Du unmittelbar inne wird. Das reale Seelenleben gehört immer nur einem Individuum an". Der letzte Satz besteht natürlich zu Recht; jedoch ist damit nicht gesagt, daß wir dieses reale Seelenleben nur vermittels seines Sinnes erfassen oder uns gegenüberstellen können. Das Tintenfaß vor mir gehört, als realer Gegenstand, auch nicht mir an, und doch erfasse ich es nicht durch seinen „unwirklichen

Sinn". Stelle ich mich nämlich auf den Boden der Lehre vom intentionalen Bewußtsein, so nehme ich beides, Tintenfaß und fremdes Seelenleben, intentional wahr, ist mir beides (inadäquat-)anschaulich gegeben, wenn auch in verschiedenen Anschauungsrichtungen. Das fremde Seelenleben ist von mir nicht erlebt, so wenig wie das Tintenfaß von mir erlebt ist, sondern es ist entweder, als Präsentes, von mir angeschaut oder, als Abwesendes in der Erinnerung oder Reproduktion, anschaulich vorgestellt (= repräsentiert). Natürlich kann ich auch mittels seines unwirklichen Sinnes am Seelenleben fremder Personen teilnehmen, wie wir ja bei der Besprechung der sprachlichen, ästhetischen und ethischen Ausdrücke und ihres Sinns gezeigt haben; doch ist dies eben nicht die einzige Art des Innewerdens fremden Seelenlebens, wie wir ebenfalls gezeigt haben.

Was nun das Entweder-Oder der Erlebens-(oder Aktualitätsansicht) und der Vorstellungsansicht angeht, so verwandelt es sich, wie es so oft der Fall zu sein pflegt, in ein Sowohl-als-auch. So unterscheidet schon Bergson[3] (S. 142) zwei verschiedene Arten der Teilnahme an dem Seelenleben anderer, indem er sagt: „Dès lors, il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui: l'une dynamique, que consisterait à les éprouver soi-même; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors, au lieu de les reproduire". Wir können also fremdes Seelenleben an oder in uns selbst erleben (éprouver); wir können es aber auch vorstellen (imaginer). Je nachdem wird es als Erlebtes oder Vorgestelltes für uns da sein.

Merkwürdigerweise gibt oder gab es Autoren, die der Vorstellungsansicht deswegen Opposition machten, weil es ganz unmöglich sei, „Gefühle vorzustellen". „Ein Gefühl, das Vorstellungsinhalt wird, das sei ebensoviel wie ein Eisen, das zu Holz wird — ein Widerspruch in sich selbst" (Meumann, zit. nach Geiger[39] S. 34). Der Rückblick auf eine derartige Äußerung zeigt mehr als irgend etwas anderes den Fortschritt, welcher durch die Wahrnehmungslehre der Phänomenologen seither angebahnt wurde. Freilich betonten schon Volkelt, Prandtl, Jodl, Ribot und vor allem Witasek den gegenständlichen Charakter der fremden Gefühle und das Vorhandensein von anschaulich vorgestellten Gefühlen (Geiger[39]), jedoch ist dieses Problem erst auf eine breitere Basis gestellt worden von Husserl.

Eine Annäherung der Vorstellungsansicht an die Aktualitätsansicht bedeutet, wie jetzt leicht ersichtlich, die Einfühlungstheorie. „Mit dieser Vorstellung fremden Erlebens sei die erlebte Tendenz gegeben, daß dieses fremde Erleben zum eigenen Erleben werde", behauptet Lipps, und Volkelt drückt es so aus, „daß dieses fremde Erleben mit der Gewißheit verbunden sei, zum eigenen Erleben werden zu können" (Geiger[39] S. 36). Völlig gegenstandslos ist diese immer etwas spitzfindig anmutende Kontroverse nur für eine Theorie, nämlich für die Wahrnehmungstheorie Schelers, was nicht ihr geringstes Verdienst bedeutet.

Auf den Lehren Bergsons, Husserls und Schelers hat dann W. Haas in neuester Zeit seine Lehre von der psychischen Dingwelt aufgebaut, die erst recht mit den früheren Theorien aufräumt und sich insbesondere in scharfen Gegensatz zu Rickert stellt, wenn er behauptet, es sei nicht das psychische Sein, sondern der unwirkliche Sinn des Leides und der Freude, den wir mit andern teilen.

„Die wirkliche psychische Welt aber", so erklärt Haas[44] (S. 90), „ist eine objektiv existierende Welt von Dingen. So gewiß wir sie wahrnehmen können, wie sie wirklich ist, so gewiß besteht andrerseits zwischen der Art, wie wir sie auffassen, und ihr selbst kein notwendiger Zusammenhang". Doch bildet unser eigenes Psychisches, „die Dinge also, die Eigentum unseres Ich sind, seinen psychischen Leib ausmachen", nur einen kleinen Ausschnitt in jener psychischen Wirklichkeit. „Die psychische Welt aber umfaßt ein unendlich viel größeres Reich: da ist das Psychische der anderen Individuen, ferner z. B. die psychischen Dinge, welche den sozialen Kreis, die die gesellschaftliche Klasse bilden, dann die Zeitströmungen, der Kulturbesitz des Volkes usw.; sie alle, z. B. die Bewegung der ‚Aufklärung', der ‚Romantik' usw., haben ja ihren Gedankengehalt, ihre zugehörige innere Haltung (Gefühle) und ihren Wertcharakter, und sind echte psychische Dinge, nur nicht mehr von der Einfachheit der bisher betrachteten. Würde man sagen, sie fänden sich doch bloß in Individuen, so hätte man damit nur der Selbstverständlichkeit Ausdruck gegeben, daß sie von Individuen gesehen, bemerkt werden müssen, um ihnen zum Bewußtsein zu kommen, aber damit sind sie noch lange nicht psychische Dinge dieser Individuen, deren psychisches Eigentum und Leib, so gewiß freilich die Individuen sie sich wirklich innerlich zu eigen machen und einverleiben können (womit sie dann eben z. B. Romantiker werden, Träger der romantischen Bewegung). In diesem gewaltigen psychischen Makrokosmos bewegt sich unser Ich mit seinem psychischen Leib als Mikrokosmos, aus der Fülle des Makrokosmos wird er genährt, wie er wieder auf ihn zurückwirken kann" (ebd.). Die Existenz einer objektiven realen psychischen Welt neben der physischen, nach ähnlichen Gesetzen und Formen wie diese sich aufbauend, wird hier streng behauptet und diese Behauptung methodisch durchgeführt. „So wie wir uns in der physischen Welt bewegen, sofern wir physische Wesen sind, ebenso bewegen wir uns in der psychischen Welt als psychische Wesen und so wie wir in der physischen Welt bald uns selbst wahrnehmen, bald andere physische Dinge, so in der psychischen Welt bald unser eigenes Psychisches, bald fremdes und andere psychische Dinge. Wir sind im Psychischen; und nicht ist das Psychische in uns" (S. 42). „Wir werden in eine psychische Welt hineingeboren, eine Welt psychischer Dinge, die nur aufgefunden und übernommen werden: sie gehören unserer engeren und weiteren Umgebung an, Gedanken- und Gefühlsrichtungen und -Komplexe der Familie, des sozialen Kreises, des Landes, der Gegenwart usw.; diese übernehmen wir fertig, sie bewußt oder unbewußt auffassend, und in ihnen leben wir zunächst. Aus ihnen bilden wir durch Umschaffung und Änderung unser eigentliches Psychische, d. h. uns selber als psychische Existenzen, zum geringeren Teil nur durch schöpferische Neuschaffung aus dem psychischen Rohstoff. Manche von diesen unseren psychischen Dingen vergehen und lösen sich auf schon während unseres Lebens, andere sterben etwa mit uns, andere überleben uns, bleiben erhalten. Denn unser Ich darf nicht mit unserem Psychischen identifiziert werden" (S. 43). Für den Prozeß aber der Umschöpfung und Neuschaffung psychischer Dinge gibt es ein besonderse Gesetz, das Haas das Gesetz der Psychisierung nennt: „Dieses bestimmt, wie psychische Dinge werden, sei es durch relative Neuschöpfung aus dem noch ungeformten psychischen Rohstoff oder durch Umgestaltung bereits vorhandener Dinge des geformten psychischen Stoffes" (S. 44).

Die psychischen Dinge nun haben ihre besonderen „Sinnesqualitäten", wie die physischen, und zwar sind dies das intellektuelle Moment (die vorstellungsmäßige oder besser gedankliche Seite des psychischen Dinges), das affektive Moment (worunter auch der Wille fällt) oder die „Haltung" des psychischen Dings, und schließlich sein Eindruckswert (vgl. S. 52ff.). „So wie die Vereinigung der spezifischen Sinnesqualitäten für die Vollständigkeit des physischen Dinges Voraussetzung ist, so wird das psychische Ding vollständig wahrgenommen, wenn die drei angeführten Momente vorhanden sind, und dies eben ist die lebendige Einheit der psychischen Welt, ihr Fundament und Baustein. Es gehört zum Wesen einer echten Dingwelt, wie Kant bewiesen hat, aber auch dies, daß ihr ‚esse' sich nicht im ‚percipi' erschöpft, ihr Sein nicht zusammenfällt mit ihrem Erfaßtwerden im Bewußtsein, es muß ihr die objektive Existenz zukommen, und zwar prinzipiell genau so, d. h. mit den nämlichen Qualitäten, welche die Wahrnehmung vermittelt" (S. 57). Diesen Tatbestand anerkennen wir in besonders markanten Fällen ja auch, wie schon der Sprachgebrauch zeigt: „z. B. reden wir im Falle einer tiefen und wahren Freundschaft für jemand schlechthin von der Freundschaft, die unverändert fortbesteht, ohne damit sagen zu wollen, daß sie beständig wahrgenommen, d. h. gefühlt ist; sie ist eben objektiv ‚in uns' da und wir können sie realisieren, d. h. fühlen, wann wir wollen und wann immer die Situation es erfordert. Ganz ebenso bei einem Gedanken, der mich fortwährend beschäftigt, der mich verfolgt, dem ich mein Leben widme usw., oder bei einem Eindruckswert, den ich lange Zeit nicht los werde, z. B. dem des Unbehaglichen. Aber diese Fälle sind nicht allzu häufig".

Das objektiv existierende psychische Ding besteht also nach Haas aus (Gedanken-)Gehalt, affektiver Haltung und Wertcharakter; „sind diese drei Momente gegeben, so ist es vollständig wahrgenommen" (S. 68f.). Diesen drei Weisen des psychischen Dinges, die genau den Sinnesqualitäten des physischen Dings entsprechen, entsprechen echte psychische Sinnesorgane, nämlich das Denken (des Gehalts), das Fühlen (der Haltung), das Sehen (des Wertcharakters) (S. 81).

Weiter wollen wir hier auf diese Lehre nicht eintreten. Es sollte hier nur noch auf sie aufmerksam gemacht werden [1]), da sie eine „natürliche" Entwicklung der hier vorgetragenen Lehren Brentanos, Husserls, James' Bergsons, Schelers usw. darstellt, und zwar eine Entwicklung nach der empirischen Psychologie hin und hier wiederum ganz nach einer Psychologie der Person. Wir finden hier die drei Husserlschen Bewußtseinsbegriffe, Bewußtsein als Erlebnisstrom, als inneres Gewahrwerden und als intentionales Bewußtsein (dessen Korrelat die psychische Dingwelt ist) wieder, wir finden die Bergsonsche Struktuierung des Ich in moi profond und moi superficiel, hier seelischer Ich-Leib und Ich-Peripherie genannt, und finden vor allem ein „Gesetz", unter welchem die Entstehung der psychischen Dinge, ihre Aufnahme in den Ich-Leib, die Umwandlung, die sie dabei erleiden usw., stehen. Auf das letztere konnten wir im einzelnen nicht mehr eingehen, zumal es schon tief in die empirische Psychologie hineinragt.

Was nun die Lehre von Haas aufs deutlichste zeigt, das ist wiederum die Doppelaufgabe der Psychologie: die Subjektivität nicht aus dem

[1]) Das Manuskript unserer Schrift war bereits fertiggestellt, als die Arbeit von Haas dem Verfasser zu Gesicht kam. Es konnte daher nur noch an wenigen Stellen darauf Bezug genommen werden.

Auge zu verlieren, aber auch vor der Objektivierung nicht zurückzuschrekken. Es ist lehrreich, zu sehen, daß, wie James seinerzeit davor warnen mußte, neben den festen psychischen Dingen, den „substantive parts", den fließenden seelischen Strom nicht zu übersehen, Haas jetzt umgekehrt davor warnt, die festen und ordnenden Kristallisationspunkte nicht zu übersehen: „Freilich mag der psychischen Welt durch ihre besondere Materie und die Struktur der psychischen Dinge der Eindruck der größeren Lebendigkeit immer erhalten bleiben, aber der ‚endlos sich ändernde psychische Strom' wird doch ganz beträchtlich gehemmt und zur Ruhe gebracht, die Übertreibung, die in dieser Ausführung liegt, auf das der Wirklichkeit entsprechende Maß reduziert, sobald die psychischen Dinge, die festen und ordnenden Kristallisationspunkte, entdeckt sind: Da wird dann erkannt, wie ein jetzt wahrgenommenes Gefühl zu einem Gedanken gehört, der schon früher einmal allein sichtbar war usw., und so greifen die Dingheiten überall aus dem ‚stream of thought', dem sogenannten psychischen Strom, heraus und über ihn hinüber, indem sie die an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeiten wahrgenommenen Gefühle, Gedanken und Eindruckswerte als Dingweisen einander in der gehörigen Verbindung zuordnen und so einen vielverschlungenen, aber fest und sinnvoll gefügten Zusammenhang herstellen; denn diese Dinge sind natürlich nicht einzeln streng für sich geordnet, sie treten nicht nur miteinander in Beziehung, sondern sie bilden vor allem größere Ding-Verbände und -Komplexe, Einheiten höherer Ordnung, denen sie sich unterordnen und einfügen, und deren Natur und Eigenart zusammenhängt mit der des psychischen Lebenszusammenhanges (z. B. des betreffenden Individuums), in dem sie vorkommen" (S. 76). Und wie Haas es sehr gut versteht, die psychische Dingwelt, die Welt der psychischen Gegenstände, von dem Bewußtseinsstrom abzusondern, so versteht er es auch, sie von dem zweiten Bewußtseinsbegriff Husserls, dem Bewußtsein = innerlichem Gewahrwerden, zu sondern: „So scheidet sich die wirkliche psychische Dingwelt immer deutlicher ab von der Folge, in der sie im Bewußtsein auftreten, und wir erkennen allmählich, daß der Ablauf und die zeitliche Reihe der psychischen Inhalte so wenig die wirkliche psychische Welt ist wie die Folge unserer Wahrnehmungen der physischen Welt diese selber ist, so gewiß beide wirkliche Welten, die physische wie die psychische, durch richtige Erkenntnis und Erfahrung aus der bloß subjektiven Reihenordnung sich herauslösen" (S. 78).

Aber auch mit Kants Lehre hat die Theorie des Psychischen von Haas enge Beziehungen. Wie Kant die objektive Wirklichkeit unserer Wahrnehmungswelt festgestellt hat, so sucht dies Haas, wie wir gesehen haben, auch im Hinblick auf die psychische Welt durchzuführen. Aus der bloß intentionalen Gegenständlichkeit sucht er die objektive Wirklichkeit der seelischen Welt aufzubauen, zeigend, wie sehr „unsere Anschauung der psychischen Welt (und damit unsere Kenntnis und Erkenntnis ihrer im Begriff) noch in werdender Entfaltung ist" und hinter der wirklichen psychischen Welt zurückbleibt, während sich unsere Anschauung der physischen Welt bereits mit ihrer Wirklichkeit deckt (S. 29).

Man mag sich zu den Anschauungen von Haas stellen wie man will, man kann den Dualismus, welcher der Auffassung des Psychischen als einer besonderen „Materie" zugrunde liegt, mißtrauen, man kann die Gefahr eines Rückfalls in die kritiklose Übertragung der naturwissen-

schaftlichen Anschauungs- und Denkformen auf das Psychische befürchten (welche Gefahr aber bei Haas selber keineswegs vorliegt; vgl. S. 47); trotzdem wird man an diesen Anschauungen nicht vorübergehen können, wenn man in Zukunft eine Psychologie der Person, insbesondere wie sie in der Psychologie Freuds bereits im Keime vorliegt, darstellen will.

6. Das Verstehen des seelischen Zusammenhangs.

Man hat in neuerer Zeit zwischen der „Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen", dem statischen oder Zeichen-Verstehen, und der Einfühlung in „rein seelische" Zusammenhänge oder dem genetischen Verstehen eine prinzipielle Unterscheidung vorgenommen. „Ersteres erfaßt die einzelnen seelischen Qualitäten und Zustände, wie sie sind, letzteres das Auseinanderhervorgehen von Seelischen aus Seelischem", ersteres „gewissermaßen den Querschnitt, letzteres den Längsschnitt des Seelischen" (Jaspers [62] S. 173 und 19). Das Gebiet des statischen Verstehens nennt Jaspers, wie wir bereits wissen, Phänomenologie [1]). Hier handelt es sich darum, die seelischen Zustände fremder Iche uns „anschaulich zu vergegenwärtigen, nach ihren Verwandtschaftsverhältnissen zu betrachten, scharf zu begrenzen, zu unterscheiden und mit festen Terminis zu belegen". Da es sich dabei nicht um direkte Wahrnehmung handle, durch die uns nur das Physische zugänglich sei, könne es sich immer nur um ein Einfühlen, Anschauen, Verstehen handeln (S. 31). Das genetische Verstehen andererseits wird ebenfalls als Einfühlen bezeichnet, ja es scheint manchmal, als handle es sich hier erst um das eigentliche Einfühlen; werden doch die Ausdrücke genetisches Verstehen, Einfühlen, Verstehen der seelischen Zusammenhänge oder des seelischen Auseinanderhervorgehens synonym gebraucht (S. 171). Auch Geiger spricht hier von einer „neuen Art der Einfühlung in fremde Persönlichkeiten", die man mit besonderem Recht als „Nacherleben" bezeichnen könne, denn hier passe der Ausdruck vollkommen ([39] S. 47). Dagegen sagt Jaspers wieder mit Vorliebe statt „Nacherleben seelischer Zusammenhänge" „Hineinversetzen in Seelisches": „Durch Hineinversetzen in Seelisches verstehen wir genetisch, wie Seelisches aus Seelischem hervorgeht" (S. 170).

Das Gebiet des genetischen Verstehens wird auch als dasjenige der verständlichen Zusammenhänge bezeichnet (Jaspers; vgl. hierzu Psychopathologie, Kap. III, und den zitierten Aufsatz, Kausale und verständliche Zusammenhänge). Handelt es sich auf dem Gebiet des statischen Verstehens, der Phänomenologie, um reine Beschreibung, so handelt es sich hier um die Fragen: „woher kommt diese Erscheinung? mit welcher anderen steht sie in Zusammenhang?" ([62] S. 170). Man spricht hier auch von psychologischem Erklären, jedoch will Jaspers diesen Ausdruck auf das kausale, naturwissenschaftliche Erklären beschränkt wissen; denn es sei etwas ganz anderes, durch Beobachtung, Experiment oder Sammeln vieler Fälle Regeln, Gesetze und etwa mathematische Kausalgleichungen zu finden, als durch das Erleben einer unmittelbaren, nicht weiter zurückführbaren und ihre Überzeugungskraft in sich selbst tragenden Evidenz einen Zusammenhang zu erfassen ([62] S. 171f.). Aber auch dieses

[1]) Vgl. hierzu auch Jaspers: Die phänomenolog. Forschungsrichtung in der Psychopathol. S. 391.

Erfassen eines Zusammenhangs bezeichnet Jaspers als ein Erkennen oder genauer als eine Befriedigung des Erkennens: „Während in der Naturwissenschaft nur Kausalzusammenhänge gefunden werden können, findet in der Psychologie das Erkennen noch in dem Erfassen einer ganz anderen Art von Zusammenhängen seine Befriedigung. Seelisches ‚geht' aus Seelischem in einer für uns verständlichen Weise ‚hervor'. Der Angegriffene wird zornig und macht Abwehrhandlungen, der Betrogene wird mißtrauisch usw. Dieses Auseinanderhervorgehen des Seelischen aus Seelischem verstehen wir genetisch" (S. 171). Diese ganze Grundvoraussetzung, an der wir von vornherein die „Fragwürdigkeit" der Begriffe des Erlebens und der Evidenz hervorheben müssen, hat dann bei Jaspers zu einer eigentlichen psychologischen Erkenntnislehre, der Lehre von den „idealtypischen verständlichen Zusammenhängen" geführt, die wir weiter unten gesondert besprechen werden. Außerdem hat Jaspers in der 2. Auflage seines Lehrbuches das Verhältnis zwischen genetischem Verstehen einerseits, statischem Sichzurgegebenheitbringen seelischer Qualitäten, rationalem Verstehen und Hinzudenken außerbewußter Mechanismen andererseits schärfer herauszuheben versucht (S. 177f.), um zu zeigen, wie es bei der psychologischen Wirklichkeitserkenntnis eigentlich zugeht. Hier ist viel Richtiges zu finden, jedoch können wir uns auch dieser Darstellung des Sachverhaltes nicht anschließen, da wir die Ansicht, daß das Verstehen des psychologischen Zusammenhangs etwas prinzipiell Verschiedenes sei von dem Verstehen einzelner „Qualitäten", nicht teilen.

Wie sehr die Unterscheidung von statischem und genetischem Verstehen zunächst auf eine Unterscheidung zwischen der Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen und der Einfühlung in Bloß-Seelisches hinausläuft, zeigt deutlicher als Jaspers Geiger in seinem oft zitierten Referat. Während jene Unterscheidung bei Jaspers hauptsächlich auf die Trennung von (primärem) Zurgegebenheitbringen, Vergegenwärtigen oder Beschreiben und (sekundärem) Zusammenfassen oder Erklären hinausläuft, läuft sie bei Geiger, wie auch sonst in der Einfühlungsliteratur, auf die Trennung zwischen der Einfühlung in sinnliche Daten und derjenigen in nicht sinnlich „symbolisierte" seelische Vorgänge hinaus. Geiger argumentiert so: Sehe ich einen Kranken lachen und gleich darauf weinen, so weiß ich „aus diesen Anzeichen heraus", daß der Kranke erst sich freute und dann traurig war, nicht mehr und nicht weniger; ich verstehe jede einzelne der gesehenen Bewegungen als Ausdruck (Husserl würde sagen Kundgabe) eines Seelischen, ich weiß aber nicht, wie es kam, daß auf die Freude die Trauer folgte, m. a. W. ich habe bis jetzt keine Ahnung von dem „inneren Zusammenhang" des Seelischen. Anders, wenn ich weiß, daß der Kranke glaubt, er habe ein Verbrechen begangen und ich nun nicht nur seine traurigen Mienen als traurige und seine Fluchtbewegungen als Fluchtbewegungen verstehe, sondern auch die Zusammenhänge seiner Erlebnisse verstehe. Dieses Verständnis unterscheide sich prinzipiell von dem des vorhergehenden Falles. „Oder: ich sehe ein Kind nach einem Apfel am Baum greifen, und als es ihm nicht gelingt, den Apfel zu fassen, fängt es an zu weinen. Dann verstehe ich nicht nur die beiden isolierten Tatbestände, das Nach-dem-Apfel-greifen und das Weinen, sondern auch den inneren Zusammenhang dieser Tatbestände: Ich verstehe, daß das Kind traurig ist, weil es den Apfel nicht bekommen konnte. Diese Art des Verständnisses baut sich auf der früher besprochenen auf:

ich muß erst dazu imstande sein, die einzelnen Ausdrucksbewegungen zu verstehen, ehe ich den Zusammenhang verstehen kann. Es fügt also diese Art der Einfühlung zum einfachen Verstehen der Ausdrucksbewegungen noch ein weiteres hinzu: das Verstehen des Zusammenhangs des Seelischen" ([39] S. 47). Hier handle es sich um eine neue Art der Einfühlung, um ein Nacherleben im Sinne des Hinterhererlebens — „ich kann den Zusammenhang erst verstehen, wenn ich auch das Weinen des Kindes gesehen habe und kann dann rückwärts die Verbindung vom Weinen zu dem vergeblichen Greifenwollen schlagen. Hätte ich das Kind lachen sehen, so hätte mein Nacherleben eine andere Richtung nehmen müssen. Und auch deshalb darf man diese Art der Einfühlung Nacherleben nennen, weil wirklich ein Kopiebewußtsein vorhanden ist. Ich weiß einerseits, daß ich die fremden Motivzusammenhänge innerlich nachbilde, andererseits, daß sie doch nicht meine Motivzusammenhänge sind, sondern die eines anderen, ja sogar einer anders gearteten Persönlichkeit — ich selbst wäre vielleicht gar nicht traurig, wenn ich einen Apfel nicht greifen kann" (S. 47).

Bevor wir auf diese so stark von der Einfühlungs*theorie* durchsetzte Schilderung des Sachverhaltes im einzelnen eingehen, sei nur die Frage erlaubt, ob uns denn wirklich dieses Rückwärtsschlagen einer Verbindung vom Weinen zum vergeblichen Greifenwollen „zum Bewußtsein kommt", m. a. W. ob es überhaupt stattfindet, überhaupt zum phänomenologischen Bestand dieses Erlebnisses gehört und nicht von der nachträglichen Reflexion hineinkonstruiert wird; ferner, ob denn wirklich ein solches „Kopiebewußtsein" vorhanden ist? Für meine Person wenigstens möchte ich ein solches leugnen, solange ich ganz und gar jenem Vorgang zuschaue, ihn auf mich wirken lasse, in seinem Verständnis „aufgehe", oder wie immer man sich ausdrücken will. Aber auch bei der nachträglichen Reflexion habe ich Mühe, ein eigentliches Kopiebewußtsein zu entdecken, und zwar nicht mehr und nicht weniger Mühe, als wenn ich mir bei der Reflexion über das Zusammenstoßen zweier Billardkugeln etwa vorstellen müßte, ich sei eine der beiden Kugeln, die der anderen nachläuft. Den Zusammenhang dort erlebe ich ebensowenig nach oder hinterher, wie ich den Zusammenhang des Gestoßenwerdens, Laufens und Anprallens der Billardkugeln erlebe; vielmehr *nehme* ich beide „Zusammenhänge" *wahr* oder schaue ich sie an; doch wollen wir der Auffassung dieser Tatsachen, wie sie sich aus den in dieser Schrift niedergelegten Grundanschauungen ergibt, nicht vorgreifen. Nur das sei noch erwähnt, daß auch Geiger im Anschluß an jene Fälle die schwerwiegende Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlicher und psychologischer Gesetzmäßigkeit betont, welche wir bei Jaspers fanden: „Nicht darauf kommt es in diesen Fällen an, wie in der Naturwissenschaft und in den ihr entsprechenden Teilen der Psychologie die Gesetzmäßigkeit dadurch zu finden, daß man die immer wiederkehrende Aufeinanderfolge einzelner Fälle zu einem gemeinsamen Gesetz verbindet, vielmehr wird der einzelne Fall hier verstanden, indem man das einzelne Erleben der fremden Persönlichkeit durch eine nacherlebbare innere Gesetzmäßigkeit aufklärt. Diese psychologischen Gesetzmäßigkeiten sind nacherlebbare, nicht durch Einzelinduktion gewonnene. Zu einer solchen Psychologie des Nacherlebens, die auch die Grundlage für manche Zweige der Tierpsychologie, der Charakterologie, der Psychiatrie, sowie für alles geschichtliche Verständnis bilden könnte, fehlen uns heute noch die allerersten Grundlagen" ([39] S. 48).

Gehen wir nun auf die Beispiele Geigers im einzelnen ein, um gezwungen zu sein, uns den Sachverhalt Schritt für Schritt klarzumachen. Wir werden dann den Ausführungen Jaspers' besser gerüstet entgegentreten können. Was das erste Beispiel anlangt, nämlich das von dem Kranken, der zuerst lacht und dann weint, so ist zu bestreiten, daß ich hier lediglich weiß, daß der Kranke zuerst sich freute und dann traurig war. Auf alle Fälle weiß ich hier mehr. Nehmen wir an, ich hätte den Kranken wirklich scharf beobachtet, und es wäre mir kein körperliches Zeichen entgangen, er hätte wirklich plötzlich und „ohne ersichtlichen Grund" aufgehört zu lachen und angefangen zu weinen, dann weiß ich sicherlich noch eines, nämlich, daß es sich eben um einen Kranken handelt, daß so etwas beim Gesunden nicht vorkommt. Damit weiß ich aber folgendes: Ich weiß, daß hier „ein Zusammenhang fehlt". So negativ dieses Wissen zu sein scheint, so bedeutungsvoll ist es für unser Problem. Es zeigt uns, daß wir eine besondere Anstrengung machen, besondere Urteilsakte vollziehen müssen, um einen Zusammenhang wegzudenken, wo es uns in Fleisch und Blut übergegangen ist, einen Zusammenhang zu sehen oder von einem solchen zu wissen. Es ist also nicht so, daß wir im Normalfall einen Zusammenhang hineindenken, welcher hier fehlt, sondern, daß wir hier einen Zusammenhang weglassen, der für gewöhnlich vorhanden ist. Das Bemerken oder Vorstellen eines Zusammenhanges ist das Selbstverständliche, im Wesen des Seelenlebens Begründete, da hier nichts ohne Zusammenhang „existiert". Wahrscheinlich wissen wir aber in dem vorliegenden Falle noch mehr, etwa daß es sich um einen manischen Kranken mit „erhöhter Labilität der Affekte" oder etwa um einen Pseudobulbärparalytiker mit Zwangslachen und Zwangsweinen handelt. Das führt uns auf ein Weiteres. Wir gehen in dem vorliegenden Fall (wir wissen ja, daß es sich um einen Kranken handelt) offenbar gar nicht in der Einfühlung (genauer: in der erfüllenden Explikation derselben) oder, wenn man lieber will, in der „inneren Wahrnehmung" (Scheler), also in der Anschauung von Seelischem, voll auf, sondern schneiden den Faden absichtlich ab, indem wir das angeschaute Seelische künstlich isolieren, verselbständigen und entpersonifizieren. M. a. W. wir fassen es jetzt nicht mehr als Kundgabe oder als „Ausdrucksteil" einer Person auf, sondern entweder als Symptom einer Geisteskrankheit (Manie) oder als Symptom einer Körperkrankheit (Läsionen im Marklager des Großhirns). Im ersteren Fall bleibt das konkrete seelische Phänomen zwar in einem seelischen Zusammenhang, wird aber aus dem wirklichen Zusammenhang der Person in den völlig unpersönlichen abstrakten „idealtypischen" Zusammenhang: Geisteskrankheit oder Manie eingeordnet; im letzteren Fall wird es Glied eines psychophysischen Zusammenhangs, wird es psychisches Symptom eines physischen Krankheitsvorganges. Beidemal fasse ich also das Weinen und Lachen nicht als Kundgabe einer Person auf, wobei mir „wesensgesetzlich" ein Zusammenhang immer mitgegeben wäre, sondern ich fasse den Kranken absichtlich nicht als Person auf, sondern als Spezialfall (Exemplar) eines psychiatrischen oder neurologischen Krankheitsbegriffes.

Dies alles gesetzt, daß ich den Kranken genau beobachtet hätte und mir nichts an ihm entgangen wäre. Das Beispiel kann aber auch noch in einem anderen Sinne als ein „künstliches" oder „konstruiertes" bezeichnet werden. Es könnte nämlich sein, daß mir einiges an dem Mienenspiel und dem ganzen Benehmen des Kranken entgangen wäre. Ich würde

dann den Kranken immer als Person aufgefaßt haben, hätte aber „schlecht beobachtet", etwa die Übergänge nicht scharf genug verfolgt, sonst hätte ich bemerkt, daß plötzlich ein trüber Gedanke, eine unlustbetonte Beobachtung oder Erinnerung durch die Seele des Kranken gezogen wäre. Ich hätte also hier den Zusammenhang nicht „weggedacht", sondern übersehen. Eine andere Möglichkeit ist nicht denkbar. Das Beispiel von dem Kranken ist also ungeeignet, uns darauf vorzubereiten, daß der verständliche Zusammenhang etwas Neues sei, das zu dem statischen Verstehen hinzukommen müsse; vielmehr machen wir uns erst recht darauf gefaßt, daß, wo wir wirklich ganz und gar im statischen Verstehen aufgehen, uns der Zusammenhang mit „aufgeht".

Im Gegensatz zu diesem Beispiel, wo wir nach Geiger „keine Ahnung" haben sollen von dem inneren Zusammenhang des Seelischen, steht das Beispiel von dem Kranken, von dem ich weiß, daß er sich für einen Verbrecher hält. Woher weiß ich das? Ich weiß es dadurch, daß der Kranke es mir selbst oder dem Kollegen, der ihn vorstellt, durch sinnvolle (mündliche oder schriftliche) Ausdrücke mitgeteilt hat. Auf jeden Fall fasse ich in diesem Beispiel den Kranken von vornherein als Person, als kranken Menschen auf, der glaubt, ein Verbrechen begangen zu haben. Versuchungen der Art, mich zu fragen, was für ein medizinischer „Fall" hier vorliegen möge, halte ich offenbar fern; denn ich achte ja weiter auf die traurigen Mienen und die Fluchtbewegungen des Kranken, gehe also weiterhin im Verständnis oder in der Anschauung des Kranken als Person auf. Deswegen, und nur deswegen, verstehe ich jetzt auch den Zusammenhang zwischen dem Glauben, ein Verbrecher zu sein, und den Mienen und Bewegungen; denn in dem Wissen von dem seelischen Tatbestand, daß da einer ist, der sich für einen Verbrecher hält (ob aus krankhaften oder normalen Motiven, ist hier gleichgültig), in diesem Wissen ist zugleich das Wissen um traurige Mienen und Fluchtbewegungen (und vieles andere) eingeschlossen. Die Autoren behaupten, es käme hier etwas Neues hinzu, nämlich das Wissen um den „Zusammenhang"; wir aber glauben, daß dieser Zusammenhang gar kein „Zusammenhängen" ist, sondern ein einheitliches konkretes Phänomen[1]), das Phänomen: Sich-für-einen-Verbrecher-halten. Wer will angeben, wo hier die im statischen Verstehen zu erfassende Qualität, der Querschnitt also, endet, und wo der durch ein „prinzipiell anderes", nämlich das genetische, Verstehen zu erfassende Zusammenhang, der Längsschnitt also, beginnt? Gehören die traurigen Mienen und Fluchtbewegungen nicht unmittelbar zu jener ganz einzigartigen Qualität des Erlebens, die mit den Worten, sich für einen Verbrecher halten, ausgedrückt ist? Oder, wenn wir dieses einheitliche Phänomen künstlich auseinanderreißen wollen, um es nachher wieder zusammenzuhängen, wer sagt uns denn, wo wir den Riß machen müssen? Wer gibt uns ein Kriterium, an Hand dessen wir sagen können, hier hört das einheitliche Phänomen auf und hier beginnt ein anderes? Wenn die traurigen Mienen und Fluchtbewegungen nicht unmittelbar dazu gehören, sondern nur damit zusammenhängen sollen, was hindert uns, den Schnitt nicht noch „früher" zu machen, etwa schon zwischen der sprachlichen Kundgabe des Kranken über das Wahnerlebnis und diesem selbst? Warum sollen die sprachlichen Zeichen

[1]) Hätte zur Zeit der Abfassung dieses ganzen Abschnittes die Schrift von Haas schon vorgelegen, so hätten wir hier und an ähnlichen Stellen sagen können: ein einheitliches psychisches Ding.

allein mir die Qualität jenes Erlebnisses verständlich machen, die mimischen und anderen Zeichen hingegen nicht? Warum stehen diese in einem anderen Zusammenhang mit jenem Erlebnis als die sprachlichen Zeichen? Unsere Ausführungen über die sprachlichen Ausdrücke und nichtsprachlichen Zeichen geben uns keinen Anhaltspunkt für eine solche Unterscheidung. Sondern, was einen solchen Anhaltspunkt gibt, das ist, wie leicht ersichtlich, ein äußeres, keineswegs im Wesen des seelischen Erlebnisses liegendes, ja gewissermaßen völlig unpsychologisches Moment, nämlich die zeitliche Aufeinanderfolge der körperlichen Zeichen, ihr zeitliches Nacheinander. Würde der Kranke im selben Augenblick, wo er mir sagt, daß er sich für einen Verbrecher hält, auch traurige Miene und Fluchtbewegungen zeigen, m. a. W. erfolgte mein Wissen von all diesen Zeichen gleichzeitig, so würde ich sagen: ich verstehe statisch sowohl die sprachlichen als auch die mimischen Zeichen und die Bewegungen als Äußerungen (Kundgabe) ein und desselben Erlebnisses. Ich verstehe hier kein „Hervorgehen aus", kein „Zusammenhängen mit", sondern aus den Worten, Mienen und Bewegungen verstehe ich jenes Erlebnis, in ihnen ist es mir gegeben, in ihnen nehme ich es wahr oder schaue ich es an. Höre ich andererseits vorher, daß der Kranke sich für einen Verbrecher hält, trete ich mit diesem Wissen vor ihn hin, bemerke ich, daß er zunächst ruhig ist, dann aber plötzlich eine traurige Miene macht und fliehen will; was tritt hier Neues auf gegenüber dem Fall des gleichzeitigen Hörens und Sehens? Eben nichts anderes als ein zeitliches Moment, ein zeitliches Nacheinander, statt eines zeitlichen Nebeneinander. Darf aber ein zeitliches Moment den Ausschlag geben, wo es sich um psychologische Feststellungen handelt? Wir hätten Bergson, Husserl, Natorp, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen, schlecht verstanden, wenn wir dies glauben wollten! Nicht ein seelisches Erleben geht hier aus einem anderen hervor, sondern nur das können wir behaupten, daß die körperlichen oder sinnlichen Zeichen, die Kundgebungen also des Erlebnisses, in der Zeit aufeinanderfolgen. Das kundgegebene Erlebnis[1]) bleibt immer ein und dasselbe.

Noch tiefer in den Gegensatz zwischen unserer und der genannten Autoren Auffassung führt das Beispiel von dem vergeblich nach einem Apfel greifenden, weinenden Kind. Geiger spricht hier von zwei isolierten Tatbeständen, dem Nach-dem-Apfel-greifen und dem Weinen, welchem er dann als etwas Neues einen inneren Zusammenhang gegenüberstellt, nämlich das Traurigsein infolge des Mißlingens des Greifens. Erst müsse ich imstande sein, die einzelnen Ausdrucksbewegungen zu verstehen, ehe ich den Zusammenhang verstehen könne.

Soll sich dieses „erst-ehe" etwa auf den empirischen Hergang im Laufe der Entwicklung des menschlichen Individuums beziehen? Sehen wir aber etwa, daß kleine Kinder erst einzelne seelische Tatbestände verstehen lernen und dann erst die Zusammenhänge derselben? Versteht nicht das Kind schon beim ersten Erwachen seines „Verständnisses" überhaupt, daß ihm die Mutter mit dem Finger droht, weil sie mit ihm unzufrieden ist (etwa weil es genascht hat)? Wir sehen doch an seinem schuldbeladenen Antlitz, daß es den Zusammenhang versteht. Hat es

---

[1]) Das „objektiv wirkliche psychische Ding" (Sich-für-einen-Verbrecher-halten würde Haas sagen.

etwa erst gelernt, das Drohen mit dem Finger als Vorwurf und das Naschen als Verstoß gegen die gute Sitte zu verstehen, bevor es imstande war, zu jenen isolierten Tatbeständen den Zusammenhang hinzuzuverstehen? Wohl kaum! Vielleicht zeigt zwar die Mutter in erzieherischer Absicht zunächst vorwurfsvoll auf den genaschten Gegenstand und droht dem Kind dann erst mit dem Finger, um ihm zu zeigen, daß sie böse ist, weil es genascht hat; und doch handelt es sich hier nicht um das Verstehen isolierter Tatbestände. Wie sollte das Kind das Naschen als etwas Böses empfinden, wenn es nicht die vorwurfsvolle Miene der Mutter schon ganz an und für sich als eine vorwurfsvolle, als „Ausdruck" eines Vorwurfs verstünde? Wird nicht das Erlebnis des Verstoßes erst zu dem, was es ist, in und mit dem Erlebnis des Vorwurfs? Und versteht nicht etwa das Kind den „Zusammenhang" der Drohung mit dem Verstoß eben aus jenem einheitlichen Erlebnis Schuld-Vorwurf heraus? Das Kind, so könnte man sagen, sieht es der Mutter an oder liest es von ihren Zügen, daß sie „böse ist, weil". Dieses Bösesein aus einem bestimmten Grund ist für das Kind das „Urerlebnis"; der „Zusammenhang" ist das Urerlebnis, die Isolierung erfolgt viel später, vielleicht erst wenn der Kleine ein Gelehrter geworden ist.

Doch spielt Geiger gar nicht auf das Zustandekommen des Verstehens im Laufe der individuellen Entwicklung an, sondern lediglich auf den Hergang des Verstehens beim Erwachsenen in einem konkreten Fall. Er meint wohl, wir müßten erst das Nach-dem-Apfel-greifen als lustbetonte Absicht verstehen und das Weinen als Trauer, um dann erst den Zusammenhang, das Hervorgehen der Trauer aus dem vergeblichen Greifen verstehen zu können. Wir sehen, wie durch eine solche Auffassung das Seelenleben künstlich in einzelne Etappen zerlegt und dann ebenso künstlich eine rückwärtige Verbindung zwischen den Etappen hergestellt wird. Was aber in solchen Etappen verläuft, das ist nicht das Seelische, sondern die körperlichen Veränderungen, die Bewegungen des Greifens und die Gebärden des Weinens. Diesen körperlichen Etappen werden dann künstlich seelische Etappen „zugeordnet", d. h. aus ihnen werden seelische Etappen gedeutet oder verstanden. Und von der so gedeuteten letzten Etappe soll dann eine Brücke zurückgeschlagen werden zur ersten. Wir wollen nun untersuchen, ob man den Tatbestand nicht auch noch anders und, wie wir meinen, adäquater wiedergeben kann.

Sehen wir dem Kind aufmerksam zu, wie es, etwa auf einer Mauer stehend, sich vornüberbeugt und in die Höhe reckt, um nach einem Apfel zu greifen, der über ihm an einem Aste hängt. Das Kind gibt uns in dieser Haltung kund oder drückt damit aus, daß es den Apfel greifen will; das (im engeren Sinne) kundgegebene Erlebnis ist die Absicht oder der Wunsch, sich in den Besitz des Apfels zu bringen. Gibt es uns aber damit nicht noch mehr kund?

Es liegt im Wesen der Absicht (und nicht in irgendeinem „Zusammenhang") begründet, daß wir ihrem Gelingen mit Freude, ihrem Mißlingen mit Unlust oder Schmerz entgegensehen; also gibt uns die Absicht des Greifens nach dem Apfel auch Kunde von einer erwartungsvollen Spannung des Kindes: „werde ich den Apfel erreichen oder nicht?" Sehr wahrscheinlich wird uns dieses Spannungsgefühl aber auch im engeren Sinne (= direkt) kundgegeben durch die geröteten Wangen, den „gespannten" Blick, die „angestrengte" Haltung des Kindes. Vielleicht zweifelt das Kind auch gar nicht an dem Gelingen seiner Absicht und hat gar

kein echtes Spannungsgefühl, sondern ein ausgesprochen lustbetontes Erwartungsgefühl, das es etwa durch einen „strahlenden" Gesichtsausdruck verrät. Verstehen wir bis jetzt nur eine oder mehrere nebeneinander bestehende seelische Qualitäten, nur etwas Querschnittartiges? Sehen wir nicht in der Seele des Kindes zugleich noch eine Reihe anderer Qualitäten gleichsam „in der Schwebe" vor uns, etwa, solange es zu glauben scheint, daß es den Apfel erreicht, die Qualität „helle Freude", oder im gegenteiligen Fall die Qualität „bittere Enttäuschung"? Schauen wir nicht dem Fluß des Erlebens zu, in welchem wir nur künstlich einzelne Wellen festhalten? Ist in dem Greifen, der Möglichkeit nach, nicht schon das Glück oder der Schmerz mitgegeben, hält das Kind nicht etwa beide Möglichkeiten in der Spannung nur nieder, jeden Moment bereit, die eine oder die andere zu aktualisieren? Sind wir, die Zuschauer, infolgedessen nicht viel mehr in der Verfassung des Brückeschlagens nach vorwärts als nach rückwärts? Nun sehen wir, daß das Kind bemerkt, daß zwischen seinem Händchen und dem Apfel eine Strecke Raumes bleibt, die es auch mit erhöhter Anstrengung nicht zu überbrücken vermag, und nun antizipieren wir eine neue Qualität: die indifferente Spannung oder die lustbetonte siegesgewisse Erwartung sehen wir „im Geiste" sich in eine Enttäuschung verwandeln; nun verändert sich auch die Mimik des Kindes, sie „entspannt" sich, verdüstert sich, und schließlich fängt das Kind auch an zu weinen, unsere Erwartung bestätigend[1]). Ich verstehe jetzt das Weinen nicht als Kundgabe einer Trauer schlechthin, von der aus ich erst eine Brücke nach rückwärts zu schlagen hätte, sondern als Kundgabe der Trauer über das Nichtgelingen der Absicht oder als Kundgabe der Enttäuschung darüber. Wiederum ist mir der „Zusammenhang" in der Enttäuschung gegeben, ich habe nichts dazu zu verstehen, sondern indem ich die Enttäuschung verstehe, verstehe ich unmittelbar auch, woraus sie „hervorgeht". Eine Enttäuschung oder Trauer, die nicht „Enttäuschung oder Trauer über etwas" wäre, kann ich nur am grünen Tisch abstrakt ausdenken, im lebendigen psychologischen Verstehen findet sich ein solches Kunstprodukt nicht. Hier „bilde" ich keineswegs fremde „Motivzusammenhänge" nach, sondern ich gehe im Verständnis oder in der Anschauung derselben auf, ich schaue dem fremden Seelenleben zu, und dabei sehe ich, wie es sich beständig verändert, sich in beständigem Flusse befindet, Welle an Welle aus sich hervorgehen lassend. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Ich verstehe nicht zuerst eine Absicht oder einen Wunsch und dann eine Trauer oder einen traurigen Affekt, schlage nicht dann wieder eine Brücke von dem letzteren zu dem ersteren, sondern hier ist mir ein einziges Erlebnis (auch wiederum nur ein Teilerlebnis aus dem kontinuierlichen Erlebnisstrom) gegeben, nämlich das ganz konkrete einmalige und einzigartige Erlebnis des Kindes, das wir nicht annähernd mit den Etappen Wunsch und Trauer, noch auch mit der von uns hergestellten Brücke „Trauer aus versagtem Wunsch" wiedergeben können. Vielmehr fließt dieses kontinuierliche lückenlose Erlebnis stetig dahin oder breitet es sich stetig aus, neue Qualitäten oder Formen annehmend und doch immer dasselbe Erlebnis[2]) bleibend, das Erlebnis: in diesem be-

[1]) Wie notwendig ausgedehnte experimentelle Untersuchungen wären, um den Gang solcher Einfühlungserlebnisse im einzelnen genau angeben zu können, wird an dieser Stelle, wie an manchen andern, ohne weiteres einleuchten.

[2]) Dasselbe objektiv wirkliche „psychische Ding."

stimmten Abschnitt des Erlebens und in der Einstellung auf diesen Ort nach diesem Apfel greifen wollen, ihn nicht erreichen, über dieses Nichterreichen traurig sein. Hier liegt eine auf einer Unmenge bestimmter Akte sich aufbauende, nie wiederkehrende Akteinheit vor, die wir als dieses bestimmte „Erlebnis" bezeichnen. Was davon in der Zeit verläuft, das sind seine Äußerungen oder Kundgaben; aber Kundgabe und kundgegebenes Erlebnis sind, so wissen wir, zweierlei.

Treten wir nun an Hand dieser Beispiele Jaspers gegenüber, so erkennen wir sofort folgendes: Für Jaspers ist das Verstehen eines seelischen Zusammenhanges (das genetische Verstehen) etwas zur Beschreibung des Seelischen Hinzukommendes, eine verstehende Konstruktion eines Zusammenhanges, etwas, was wir zu der Beschreibung der „wirklich erlebten" Qualitäten (Allgem. Psychopathol. S. 18) oder der Qualitäten und Zustände „wie sie sind" (S. 173) hinzutun zum Zwecke der Erklärung. Deswegen, weil es sich für ihn hier um ein Erklären handelt, ist er auch so sehr darauf bedacht, dieses Erklären von dem naturwissenschaftlichen oder kausalen Erklären zu trennen. Da es sich bei beiden Arten des Erklärens um ein begriffliches Verarbeiten des Tatsachenmaterials, um ein Begreifen (S. 19) handeln soll, und da überdies das genetische Verstehen von andern gerne als „psychologisches Erklären" bezeichnet wird (S. 170), begreift man, daß er den Terminus Erklären hier gerne ganz eliminiert und vom genetischen Verstehen spricht. Dafür muß er die Inkonvenienz in Kauf nehmen, daß das Wort Verstehen, das sonst ganz allgemein eine jede „Verstandestätigkeit" bezeichnet, hier entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch allein auf das verstandesmäßige Verarbeiten seelischer Daten eingeschränkt wird. Daraus ist schon viel Unklarheit entstanden. Hinzukommt, daß dadurch das begriffliche Verarbeiten und das ursprüngliche Erfassen oder Anschauen des Seelischen, entgegen seiner Absicht, einander zu nahe gerückt werden. Obwohl zwischen beiden ein prinzipieller Unterschied bestehen soll, belegt Jaspers sie doch mit demselben Terminus Verstehen. Das Beiwort „genetisch", das er dem begrifflichen Verstehen hinzufügt, ist insofern wieder zweideutig, als ja nicht das Verstehen genetisch ist, sondern das Verstandene! Strenggenommen dürfte man nicht von einem genetischen Verstehen reden, als ob es selbst etwa ein genetischer Prozeß wäre, sondern nur von einem Verstehen der Genese, nämlich des Werdens, Entstehens, Hervorgehens von Seelischem aus Seelischem. Schließlich schränkt aber Jaspers den Unterschied zwischen statischem und genetischem Verstehen, also zwischen Beschreiben und Erklären seelischer Daten, praktisch dann doch wieder ein, indem er erklärt, man könne „phänomenologisch kaum etwas beschreiben, ohne alsbald auf verständliche Zusammenhänge zu kommen" (S. 178).

Am klarsten hat Jaspers seine Auffassung dargestellt in dem Aufsatz Über Kausale und verständliche Zusammenhänge usw. (S. 160). Er meint, wie wir Pflanzen, Tiere und alle anderen Gegenstände „einzeln konkret wahrnehmen und beschreiben" können, und wie wir dann Zusammenhänge in die sinnlichen Fakta bringen können „durch Erklärungen, durch kausales Denken", so könnten wir ähnlich[1]) auch seelische Zustände und Erlebnisse, wie Vorstellungen, Gedanken, Gefühle usw. zunächst uns an-

[1]) Jaspers spricht hier nur von einem Vergleich.

schaulich vergegenwärtigen und beschreiben, zweitens dann aber auch seelische Zusammenhänge verstehen, nämlich verstehen, wie Handlungen aus Motiven, Stimmungen und Affekte aus Situationen und Erlebnissen hervorgehen. „Der sinnlichen Wahrnehmung steht die anschauliche Vergegenwärtigung von Seelischem, der kausalen Erklärung das psychologische Verstehen gegenüber. Da beide Weisen, Seelisches uns nahe zu bringen, ‚verstehen' genannt werden, unterscheiden wir das Verstehen der Zustände als statisches Verstehen, von dem Verstehen der Zusammenhänge als genetisches Verstehen" (ebd.).

Demgegenüber behaupten wir, daß dieser Vergleich anfechtbar ist. Wir anerkennen zwar die Scheidung zwischen sinnlicher konkreter Wahrnehmung oder Anschauung einzelner physischer Gegenstände und der Herstellung eines Zusammenhanges zwischen ihnen durch das kausale Denken. Diese Unterscheidung (zwischen Sinnlichkeit und Verstand) haben wir ja bei Kant genau kennengelernt. Wir wissen aber auch durch Lipps (vgl. p. 169), daß es kausale Beziehungen nur gibt für den Verstand. „Sie sind von ihm erschlossen, und sie gehören der von uns unabhängigen Außenwelt an". Soweit gehen wir mit Jaspers völlig einig. Wir geben ferner zu, daß es auch auf psychischem Gebiet einen Sinn hat, diese Unterscheidung zu machen, m. a. W. die seelischen Gegebenheiten analog den körperlichen Dingen und Vorgängen zu behandeln, sie als isolierte konkret anzuschauen und dann einen kausalen Kräfte- oder sonstigen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Wir sprechen dann von einer naturwissenschaftlichen Psychologie oder besser von einer Naturwissenschaft des Seelenlebens. Mit ihr haben wir es aber in dieser Schrift nicht zu tun; sondern, worauf unser ganzes Bemühen ging, das war, zu zeigen, daß es noch eine andere als die naturwissenschaftliche Betrachtung des Seelenlebens gibt. Auch hier sind wir noch mit Jaspers einig; jedoch trennen sich unsere Wege bei der Frage der Durchführung dieser nichtnaturwissenschaftlichen Betrachtung. Jaspers stellt einander gegenüber 1. sinnliche Wahrnehmung und seelische Vergegenwärtigung (statisches Verstehen), 2. kausales Erklären und genetisches Verstehen oder kausalen Zusammenhang und verständlichen Zusammenhang. Während wir nun die erste Unterscheidung, welche auf die Scheidung von „äußerer" und „innerer" Wahrnehmung hinausläuft, im Prinzip anerkennen, müssen wir die Gegenüberstellung von kausalen und verständlichen Denkzusammenhängen ablehnen. Selbstverständlich gibt es das, was Jaspers verständliche Zusammenhänge nennt, und was wir längst unter dem Namen der Motivationszusammenhänge kennen. Jedoch handelt es sich unserer Meinung nach hier nicht zunächst um vom denkenden Geist an die wahrgenommenen Gegebenheiten herangebrachte oder „konstruierte" Zusammenhänge, sondern immer um etwas Wahrgenommenes oder Angeschautes. Wenn Lipps[86] (S. 44) erklärt: „Jeder Kausalzusammenhang ist eine gesetzmäßige Abhängigkeitsbeziehung zwischen Urteilen, die vom denkenden Geiste hergestellt werden", so behaupten wir, daß der verständliche oder Motivationszusammenhang in keiner Weise eine Abhängigkeitsbeziehung ist zwischen Urteilen, die vom denkenden Geiste gefällt werden, sondern daß er in der Anschauung selbst gegeben ist. Der Vergleich zwischen kausalen und verständlichen Zusammenhängen trifft unserer Ansicht nach deshalb nicht zu, weil der Kausalzusammenhang ein Denk- oder Erklärungszusammenhang ist,

der „verständliche Zusammenhang" hingegen nicht. Der letztere ist, wie wir bereits zu zeigen versucht haben, gar nichts Besonderes oder Neues gegenüber den einzelnen Qualitäten, er ist, wenn man so sagen will, selbst eine Qualität! Der Unterschied zwischen statischem Verstehen, das wirkliche Qualitäten anschaut, oder Qualitäten, „wie sie sind", und dem genetischen Verstehen, das zu diesen Qualitäten zum Zwecke der psychologischen Erklärung einen Zusammenhang hinzudenken soll, dieser Unterschied existiert in dieser Form nicht. Auch der verständliche „Zusammenhang" ist ein wirklicher, auch er wird angeschaut, wie er ist, nicht gedacht, wie der urteilende Geist ihn konstruiert! Das genetische Verstehen auf seelischem Gebiet muß entweder aufgefaßt werden als das Verstehen einer wirklichen Genese, dann ist es ein kausales, wie auf physischem Gebiet, oder es muß aufgefaßt werden als Verstehen des wirklichen „Hervorgehens aus", dann ist es kein Verstehen einer Genese, sondern das Anschauen einer realen Aufeinanderfolge von Qualitäten. Da unserer Meinung nach das letztere zutrifft, fällt für uns die ganze Unterscheidung zwischen statischem und genetischem Verstehen, in dem wir eine unnötige und verwirrende Komplikation erblicken, fort. Selbstverständlich können wir auch über die Motivationszusammenhänge „nachdenken"; wir können sie auch repräsentierend anschauen oder sie vorstellen und die vorgestellten denkend kombinieren; ja wir können uns auch Motivationszusammenhänge lediglich „ausdenken", sie erfinden oder willkürlich konstruieren; aber das besagt noch lange nicht, daß es so sein muß. Vielmehr behaupten wir, daß wir von Motivationszusammenhängen nur wissen, oder daß wir überhaupt wissen, daß es so etwas wie Motivationszusammenhänge gibt, weil sie uns unmittelbar in der Anschauung gegeben sind. Wir denken sie nicht in das Angeschaute hinein, sondern wir schauen sie, wenn man so sagen darf, aus dem Angeschauten heraus.

Der Gegensatz zwischen Jaspers' Auffassung und der unsrigen mag auf den ersten Blick unwichtig erscheinen. Was für schwerwiegende Folgen sich daraus aber für die Darstellung gerade der empirischen Psychologie und Psychopathologie ergeben, kann man ermessen, wenn man von diesen gegensätzlichen Auffassungen aus an ein und dieselbe Forschungsrichtung, etwa die psychoanalytische, herantritt; doch ist für die Anwendung dieser gegensätzlichen Betrachtung auf jenes Gebiet hier nicht der Ort[1]); bei der Besprechung der „Idealtypik" der verständlichen Zusammenhänge werden wir versuchen, diese Konsequenzen beider Auffassungen noch näher zu beleuchten.

Zunächst fragen wir, mit welchem Recht wir uns der Ansicht Jaspers' gegenüberstellen, m. a. W. worauf wir unsere Ansicht gründen. Die kürzeste Antwort müßte lauten: auf die konsequente Anwendung der in dieser Schrift erwähnten Grundanschauungen. Insbesondere wäre zu verweisen auf die Anschauungen Brentanos, James', Bergsons über den unmittelbaren „Zusammenhang des Seelischen" (Abschnitt III des zweiten Kapitels), auf Diltheys Strukturzusammenhang und unsere Kritik

[1]) Eine grundsätzliche Gegenüberstellung beider Ansichten auch in bezug auf die Lehre Freuds habe ich in meinen kurzen „Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers', Kausale und verständliche Zusammenhänge" usw. (1913, S. 283) versucht; jedoch gelang es mir damals noch nicht, den Gegensatz klar herauszuarbeiten und die Konsequenzen meiner Auffassung richtig zu ziehen.

desselben (ebd. und p. 246ff.), ferner auf den „Zusammenhang des Bewußtseinslebens" bei Lipps (p. 169ff.) und vor allem auf die Betonung der Nichtobjektivierbarkeit des Seelischen durch Natorp, Husserl, Bergson (VI. Abschnitt des zweiten Kapitels und IV. und VI. Abschnitt des dritten Kapitels). Hier wollen wir nur einige Hauptlinien herausheben.

Der allgemeine Hinweis auf die Kontinuität des Bewußtseinsstroms, wie ihn Brentano, James, Bergson behauptet haben, genügt nämlich noch nicht, um unsere Position zu stützen. Das Problem, in dessen Lösung wir uns von Jaspers unterscheiden, betrifft ja nicht nur die Alternative: kontinuierlicher Bewußtseinsstrom oder distinktes Nacheinander einzelner konkreter Qualitäten? sondern ganz besonders die Frage, wie wir in dem seelischen Geschehen, werde es nun als ein fließendes Werden oder als ein starres Sein aufgefaßt, einen Zusammenhang erkennen. Selbstverständlich muß man, um zu unserer Auffassung gelangen zu können, die Grundanschauung von dem Seelenleben als einem kontinuierlichen Bewußtseinsstrom teilen; aber auch wenn man dies tut, bleibt das eigentliche Problem noch ungelöst; denn die Lehre von dem Bewußtseinsstrom besagt zunächst nichts anderes, als daß die Veränderungen der Qualität des Bewußtseins nie schroff und plötzlich sind, sondern daß überall kontinuierliche Übergänge existieren (James); oder sie besagt, daß es im Seelenleben kein Nebeneinander homogener starrer Dinge, sondern nur eine fortwährende Durchdringung und Verschmelzung heterogener Qualitäten gibt (Bergson). Eine Unterscheidung wird von dieser Auffassung noch nicht berührt, nämlich die Unterscheidung zwischen einem bloßen Folgen von seelischen Ereignissen aufeinander und ihrem Hervorgehen auseinander. Diese Unterscheidung ist in der Lehre vom Bewußtseinsstrom noch nicht enthalten. Die letztere besagt nur, daß Übergänge (vgl. James' transitive parts und sein Gleichnis von dem Knoten im Bambusrohr) existieren, ob nun ein seelisches Ereignis lediglich auf das andere folgt, wie etwa das Hören des Donners auf die Wahrnehmung der Stille, oder ob es aus ihm hervorgeht, wie etwa der Affekt des Zorns aus dem Gefühl der Beleidigung. Immerhin muß der konsequente Verfechter der Lehre vom Bewußtseinsstrom, wie schon erwähnt, von vornherein geneigt sein, auch das „Hervorgehen aus" nicht als denkende „Zutat" des auffassenden Geistes, sondern als unmittelbares Übergangserlebnis zu betrachten.

Dieser Auffassung sind wir auch bereits begegnet, und zwar außer bei James selbst (vgl. seine feelings of relation) bei Dilthey und Lipps. Dilthey spricht von einem erlebten Zusammenhang, von einem Erleben oder unmittelbaren Innewerden der „Übergänge", der Vorgänge des „Erwirkens" in uns, und Lipps erblickt in dem „Hervorgehen aus" oder „Sichergeben aus" ein neues Bewußtseinserlebnis, das er scharf von dem bloßen zeitlichen Folgen oder Ineinander-übergehen von Tätigkeiten trennt. Er sieht hier eine unmittelbar erlebte Beziehung zwischen Bewußtseinserlebnissen oder ein ebensolches Band zwischen ihnen. Überall, wo wir uns von etwas bestimmt, bedingt, abhängig, veranlaßt, genötigt sehen, erleben wir ein solches Band, d. h. wir erleben den Motivationszusammenhang; es gibt besondere Erlebnisse der Motivation. Wenn also das Kind weint, weil der Apfel unerreichbar ist, so erlebt es die Trauer nicht als zeitliche Folge der Versagung des Wunsches, sondern als „Trauer über ihn", als aus dem versagten Wunsch hervorgegangene, durch ihn „motivierte" Trauer. Die Trauer wird hier nicht nur als isolierte

Qualität „Trauer" erlebt, auch nicht als Trauer über irgend etwas, sondern als „durch das Nichterreichen des Apfels bedingte" Trauer. Dieses Bedingtsein ist eine besondere erlebte Qualität dieser Trauer. Diese Trauer ist eine ganz andere als die (auch untereinander wieder verschiedenen) Trauergefühle etwa über den Tod eines Spielkameraden, eines Geschwisterchens, eines Vogels, eine ganz andere als die Trauer über ein Verbot, nach dem Apfel zu greifen, und auch eine andere, als sie es etwa gestern in ganz der gleichen Situation war. Um unseren Standpunkt gegenüber Jaspers zu behaupten, müssen wir also nicht nur einen kontinuierlichen Bewußtseinsstrom anerkennen, was er in gewisser Hinsicht auch tut (vgl. [62] S. 18), sondern auch ganz spezielle Motivationserlebnisse, in denen, im Gegensatz zum Erleben des bloßen „Folgens auf", das Erlebnis des „Hervorgehens aus" „enthalten" ist. Und dieses Motivationserlebnis ist wohl nichts anderes als eine besondere Qualität des „motivierten" Erlebnisses. Ebenso können wir in der Motivierung, dem aus sich Hervorgehenlassen, eine besondere Qualität des motivierenden Erlebnisses erblicken. Es ist eine besondere Qualität der Absicht, den Apfel zu erfassen, wenn diese Absicht diese Enttäuschung bedingt, oder wenn sie diese Enttäuschung oder Trauer aus sich hervorgehen läßt. Ich kann tatsächlich nicht sehen, was hier der denkende Verstand hinzutut. Ich brauche nur ein solches Erlebnis selbst durchzuerleben und in der Erinnerung oder Selbstbeobachtung zu erfassen oder aber dem Kind zuzuschauen, dann habe ich alles, was ich zum Verständnis dieses „Zusammenhanges" haben muß.

Nur sind die Verhältnisse nicht immer so einfach wie in dem erwähnten Fall. Es gibt viel „kompliziertere" Zusammenhänge: Zusammenhänge, welche wir erraten, im freien Spiel der Phantasie erfinden oder willkürlich konstruieren, Zusammenhänge, die uns einleuchtend erscheinen, andere, die wir für „gezwungen" erklären. Kommt in all diesen Fällen etwas Neues zu dem Erwähnten hinzu, oder kommen wir auch hier mit bloßer Anschauung aus? Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf

Die Apriorität des Verstehens und die „Idealtypik" der verständlichen Zusammenhänge.

Neben dem Doppelsinn des Wortes Erleben, den wir bisher absichtlich nicht vermieden haben, muß zum mindesten noch eine Unklarheit aufgefallen sein; wir meinen die Unklarheit darüber, ob Jaspers, wie es zunächst den Anschein hat, in dem genetischen Verstehen lediglich eine „nur dem Seelischen gegenüber mögliche" (S. 19) kategoriale Denkform erblickt, analog der kausalen gegenüber der körperlichen Welt, oder ob er darunter eine willkürliche gedankliche Konstruktion versteht. Wäre das genetische Verstehen nur die kategoriale Denkform, in die alles Seelische aufgenommen werden müßte, um sich als Zusammenhang zu konstituieren, dann könnte uns die ganze Kontroverse gleichgültiger sein. Wir müßten es dann den Philosophen überlassen, diese Denkform näher zu analysieren; jedoch werden wir bald noch deutlicher als bisher sehen, daß Jaspers das genetische Verstehen auch mit willkürlicher Konstruktion oder Annahme eines Zusammenhanges gleichsetzt. Wir müssen daher die beiden Bedeutungen des Ausdrucks „genetisches Verstehen" zunächst noch schärfer sondern.

Derjenige, der das Verstehen im Sinne einer nur auf das Seelische anwendbaren apriorischen Denkkategorie am konsequentesten durchgeführt und erkenntnistheoretisch analysiert hat, ist, soweit wir sehen, Simmel. Er übertrifft hierin unserer Ansicht nach bei weitem Dilthey.

Simmel[123] (S. 5) geht aus von der Frage, „ob nicht die Erfahrung von seelischen Dingen nur unter apriorischen Voraussetzungen ‚möglich ist', die im Kantischen System fehlen, ob nicht z. B. die Kausalität, durch die wir das Eintreten einer Vorstellung als den Erfolg einer anderen begreifen, von der Verursachung einer physischen Bewegung durch eine andere prinzipiell verschieden ist". Simmel bejaht diese Frage, glaubt jedoch, daß sie auf seelischem Gebiet nicht prinzipiell zu entscheiden sei: „Die Frage freilich, die Kant für die Aprioritäten der Natur dahin beantwortet, daß der Verstand sie dieser vorschreibt, ohne daß sie in dem Gegebenen an und für sich ein Gegenbild fänden, ist hier nicht so scharf und prinzipienmäßig zu entscheiden" (S. 26). Hier haben wir wenigstens eine klare Formulierung des Problems vor uns: Was schreibt hinsichtlich der Erkenntnis des Seelischen, des genetischen Verstehens also, der Verstand a priori vor, und was findet sich „in dem Gegebenen an und für sich"? Das ist die Frage, in deren Behandlung wir uns von Jaspers unterscheiden.

Simmel, der den Terminus genetisches Verstehen noch nicht kennt, sondern von Verstehen schlechthin, historischem Verstehen oder historischem Erkennen spricht (womit er tatsächlich das psychologische Verstehen, wenn auch der historischen Persönlichkeit, meint), Simmel betont immer wieder, daß es sich hier um ein Rätsel[1]) handle, „dessen Lösung man bisher noch kaum unseren logischen und psychologischen Kategorien abzugewinnen versucht hat" (S. 32). Oder: „Die seelische Nachbildung, die die äußeren Ereignisse psychologisch legitimiert, erfolgt innerhalb einer Kategorie, gleichsam in einem Aggregatzustand des Vorstellens, dem die Erkenntnistheorie noch nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt hat" (S. 31). Was er dann Positives zu sagen hat, ist folgendes: Er sieht rasch, daß es sich hier, beim psychologischen Verstehen einer Person, nicht um ein Denken einzelner Züge und eines mechanischen Zusammenseins derselben handelt, sondern darum, daß wir diese „Züge" „in ihrem funktionellen Verbundensein zur Einheit der Person" fühlen. Die „einzelnen psychischen Elemente" ergeben die Einheit der Persönlichkeit, indem wir sie „durch überzeugend nachgefühlte Kräfte" untereinander verbinden. „Diese Einheit hat, so heterogen ihre Elemente logisch erscheinen mögen, eine Festigkeit, die oft einem scheinbar ähnlichen Nacheinander von seelischen Elementen fehlt und hier auf einmal eine, aus diesen einzelnen nicht deduzierbare Notwendigkeit gewinnt. Diese ist nicht aus einem darüber stehenden Gesetze abgeleitet, sondern etwa der Einheit vergleichbar, die Lionardo in dem seelischen Reichtum der Gioconda erblickt, oder zu der Goethe die polare Spannung unserer Gefühlsmöglichkeiten im ‚Gesang der Geister über den Wassern' zusammengefaßt hat" (S. 35).

Das „Fühlen" der psychischen Elemente zur Einheit der Person nennt Simmel auch ein Konstruieren, jedenfalls spricht er von „dieser Konstruierbarkeit seelischer Zusammenhänge"; dieselbe ist, da sie ja durch „überzeugend nachgefühlte" Kräfte erfolgt, von dem unmittelbaren Gefühl der Bündigkeit (Jaspers sagt Evidenz) begleitet (S. 35). Diese Konstruierbarkeit bietet, gerade weil sie mit dem Gefühl der Bündigkeit einhergeht, die einzige Möglichkeit, „das von Seelen getragene

[1]) Wie lange man hier schon von einem Rätsel spricht, möge ein Blick auf Schleiermacher[120] (S. 394) zeigen: („Dagegen gibt es andre Erscheinungen, nämlich die, daß bei einem genauen Zusammenhange des Einzellebens mit der Gesammtheit sehr leicht ist, von dem andern vorauszuwissen, wie sich bei ihm in einem gemeinschaftlichen Moment seine Lebenseinheit entwickeln und welches das Resultat sein wird;) aber dies erfolgt gar nicht auf dem Wege des Calcüls, sondern ist ein divinatorisches Verfahren, das zu dem räthselhaften gehört, wie der einzelne auf eine unmittelbare Weise das Leben des andern in sich aufnimmt". Und noch eine Erkenntnis finden wir bereits bei Schleiermacher: „Denn je mehr sich mir die Lebenseinheit eines andern nicht als Begriff, sondern als lebendiges Mitgefühl einbildet, desto mehr bin ich im Stande sein Leben mir vorzubilden" (S. 395).

historische Geschehen zu verstehen". Sie bedeutet „eine völlig eigenartige Synthese der Kategorie des Allgemeinen und Notwendigen mit der des schlechthin Individuellen; oder vielmehr, genau gesprochen, steht sie jenseits dieses Gegensatzes, der bisher jeden Erkenntnisweg vor ein kompromißloses Entweder-Oder stellte. Die charakteristische Verbindung von Impulsen, Stimmungen, Vorstellungen, die das Erkenntnisbild einer historischen Persönlichkeit ausmacht, würden wir nicht anerkennen, auf diese nicht projizieren können, wenn die Elemente nicht eine auch ohne Rücksicht auf diese historische Verwirklichung verständliche, an sich plausible Reihe und Einheit bildeten. Gewiß kommt sie so nur ein einziges Mal vor; allein auch dieses eine Mal würde sie — als verständliche — nicht vorkommen können, wenn sie nicht einen zeitlos, d. h. hier, aus der psychologischen Bedeutung und Rolle der Elemente begreiflichen und nachzuformenden Zusammenhang bildete. Es ist nicht der Sachgehalt des Psychologischen, sondern das Psychologische als Sachgehalt selbst, was hier, sozusagen nach der eigenen Logik der Seelenvorgänge, die gültige, als notwendig gefühlte Zusammenordnung bildet, und so erst die Darstellung jener Einzelerscheinung legitimiert, ohne freilich außerhalb dieser noch ein zweites Beispiel innerhalb der Realität zu besitzen. Jener Dualismus des Allgemeinen und des Individuellen berührt also die hier aufkommende Erkenntniskategorie gar nicht" (S. 36).

Ferner: „Diese Kategorie des objektiven, aber nur durch subjektives Nachfühlen konstruierbaren Zusammenhanges subjektiv-persönlicher Seelenelemente steht, wie über dem Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen, so auch über dem von Ursache und Grund" (S. 37). Simmel hebt in den Ausführungen über diesen Punkt drei Arten des Begreifens von Zusammenhängen des Seelischen oder „am" Seelischen hervor, von denen wir zwei schon genauer kennen, während die dritte uns eben hier beschäftigt. Er spricht erstens von der „aus Naturgesetzen begriffenen" Notwendigkeit des psychischen Geschehens; zweitens von der logischen Notwendigkeit, mit der sich die Inhalte des letzteren allgemein verknüpfen (rationales Verstehen bei Jaspers, Verstehen des idealen Sinns oder der objektiven Bedeutung bei Husserl); drittens aber unterscheidet er etwas, das erkenntnistheoretisch „weder Ursache noch Grund, weder das reale Gesetz des Geschehens, noch das ideale des Inhalts ist", sondern: „was die Züge eines historischen Charakters, die Vorstellungskomplexe hinter einem historischen Tun zu einer verständlichen Einheit zusammenbindet", das ist „ein ganz eigenes Drittes, des Sinnes: daß die rein tatsächlichen Elemente durch ihre individuelle Färbung und Lagerung eine nicht gesetzlich festzulegende, sondern nur nachzufühlende Beziehung und Einheit erhalten; so daß jedes mit dem anderen seinem Inhalte nach, aber eben nur soweit er individuell genau so bestimmt ist, in der Weise zusammenhängt, wie begrifflich allgemeine Inhalte vermöge der Logik zusammenhängen. Wir schließen innerhalb der historischen Bilder von Art und Grad des einen seelischen Elementes auf Art und Grad des anderen — aber nicht im Syllogismus, der auf Allgemeingültiges ausgeht, sondern in einer Synthesis der Phantasie, die dem schlechthin Individuellen gegenüber den Geltungswert des Rationalen auf die Zufälligkeit des bloß Geschehenden zu übertragen Macht und Recht hat" (S. 39 f.).

Was vom historischen Charakter gilt, gilt natürlich vom Charakter einer jeden Persönlichkeit. Es ist aber deutlich darauf hinzuweisen, daß diese Lehre von der Konstruierbarkeit seelischer Zusammenhänge von Historikern der Philosophie und von Geschichtsphilosophen (Dilthey, Simmel u. a.) herausgearbeitet wurde, dann von soziologischen Gesichtspunkten aus (Max Weber) eine neue Verwendung fand, um erst von Jaspers auf das Gebiet der nicht angewandten Psychologie und Psychopathologie übertragen zu werden. Und doch ist ein großer Unterschied zwischen dort und hier. Dort tatsächlich „Personen", die wir oft[1]) nur konstruieren können, historische Charaktere oder soziologische Typen, hier aber Personen, die um uns herum leben, in unserer Zeit und in unserer Nähe, die wir anschauen, betrachten, beobachten, untersuchen können, tatsächlich Individuen, und keineswegs Typen. In der einfachen Übertragung der Lehre von den ersteren Disziplinen auf das rein psychologische Gebiet hat Jaspers unserer Meinung nach der Psychologie keinen Dienst erwiesen.

---

[1]) Oft, nicht immer! Oft liegt uns auch von historischen Personen so viel „Anschauungsmaterial" vor (Porträts, Schilderungen von Augenzeugen, Selbstdarstellungen aller Art; vgl. etwa Goethe!), daß wir auch hier ohne Mühe und mit einem hohen Grad von Sicherheit „Zusammenhänge" anschauen, anschaulich vergegenwärtigen können.

Wie schwankend nun selbst bei Simmel der rationale oder logische Charakter des Verstehens dargestellt wird, geht aus seiner ganzen Schilderung hervor. Er spricht zwar von einer eigenen Logik der Seelenvorgänge, von einem Schließen von der Art eines seelischen Elements auf das andere, spricht dann aber wieder von einer Synthesis der Phantasie (im Gegensatz zum Syllogismus), von einer fühlenden oder nachzufühlenden Beziehung und Einheit, von einem Erblicken (Lionardo) oder dichterischen Zusammenfassen (Goethe). Es fehlt hier nur das Wort; aber dem Sinne nach möchten wir es am liebsten schon hier einsetzen; es handelt sich um ein schauendes „Zusammenfassen" oder Vereinen, um ein „Zusammenschauen", um ein Erfassen „in der Schau". Ich glaube nicht, daß es schwer ist, einzusehen, daß der Erkenntnisvorgang, den Simmel hier analysiert, kein Begreifen ist, wie er selber sagt, aber auch kein Fühlen (dieser Ausdruck ist so vage, daß er an sich nichts Klares besagt), sondern ein Schauen oder schauendes Vergegenwärtigen. Die Bündigkeit oder Notwendigkeit, von der er spricht, ist denn auch keine Urteilsnotwendigkeit, sondern eine „gefühlte" Notwendigkeit, wir würden sagen, eine Notwendigkeit der Anschauung, eine Anschauungsnotwendigkeit. M. a. W. das Anschauungsmaterial nötigt mich, es so zu sehen und nicht anders, es ist mir so und nicht anders in der Anschauung gegeben.

Daß es auch in Diltheys Lehre vom „erlebten" Strukturzusammenhang (vgl. p. 57 ff. und p. 216 ff.) zu keiner vollen Klarheit darüber kommt, ob wir es beim Verstehen der seelischen Zusammenhänge mit einem Begreifen oder mit einem Anschauen zu tun haben, haben wir bereits gezeigt. Er spricht von einem Innewerden, Erfahren, Erleben des unmittelbar Gegebenen, und dann wieder von einem Begreifen des Seelenlebens als eines „Zusammenhangs von Funktionen". Da aber Dilthey auch wieder sagt, daß das Distinguieren das Nachfolgende, der erlebte Zusammenhang das Erste sei, so darf er doch zu denjenigen gerechnet werden, die auch den „Zusammenhang" (nicht nur die „einzelnen Qualitäten") als ursprünglich oder unmittelbar, d. h. ohne Verstandeszutat, gegeben betrachten.

Bei Jaspers nun finden wir Diltheys, Simmels und Max Webers Ansichten wieder. Da aber das Verstehen bei Max Weber tatsächlich ein „bewußtes", absichtliches Konstruieren von Zusammenhängen ist, wird begreiflich, daß der Begriff des genetischen Verstehens bei Jaspers eben durch die Aufnahme von Elementen so verschiedenartiger Provenienz, ein schillernder wird.

Die von Jaspers übernommene Lehre Max Webers gipfelt in der Lehre von der lediglich idealtypischen Geltung allgemeiner Sätze in der (verstehenden[1]) Psychologie. Der Ausdruck Idealtypus entstammt logischen Erwägungen über das wissenschaftliche Verfahren der abstrakten Wirtschaftstheorie (vgl. Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 19, 1904). Diese stellt ein „Idealbild" der Vorgänge auf dem Gütermarkt dar, ist lediglich ein „Gedankenbild", das „bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge" vereinigt. Es handelt sich also lediglich um eine Konstruktion vom Charakter einer Utopie, „die durch gedankliche Steigerung bestimmter Momente der Wirklichkeit gewonnen ist", m. a. W. „durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandenen Einzelerscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem an sich einheitlichen Gedankenbilde". Wir sehen, wie der rein gedankliche, utopische, konstruktive Charakter jenes „Zusammenhanges" betont wird, dem Wirklichkeit nirgends genau entspricht. Vielmehr ist „in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht". Der Idealtypus ist nicht eine Darstellung des Wirklichen, wir können uns durch ihn nur „die Eigenart von Zusammenhängen pragmatisch veranschaulichen und verständlich machen", von Zusammenhängen, die in der Wirklichkeit lediglich „als in irgendeinem Grade wirksam festgestellt sind oder vermutet werden". Er ist daher auch keine Hypothese, „denn er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen". Für die For-

[1]) Wir selbst bedürfen dieses Terminus nicht. Wo wir von (empirischer) Psychologie reden, da meinen wir verstehende Psychologie, das Wort Verstehen fügt für uns nichts Neues hinzu. Daneben reden wir von einer „Naturwissenschaft des Seelenlebens".

schung kann er nur das „Zurechnungsurteil" schulen, durch welches die gültige Zurechnung konkreter Erfolge zu konkreten Ursachen erfolgt (vgl. S. 53f.). — Eine Wiederholung und Erweiterung dieser Lehre finden wir in dem Aufsatz desselben Autors „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" (Logos, Bd. IV, 1913). Sehen wir nun zu, wie JASPERS zur Übertragung der Lehre vom Idealtypus auf die Psychologie kommt.

JASPERS[62] (S. 181) knüpft mit Vorliebe an NIETZSCHE an, wie er überhaupt das Beste an „verstehender Psychologie" bei ihm, bei KIERKEGAARD und in den Schriften der bedeutenden französischen philosophischen Essayisten findet. Im Zentrum der Betrachtung steht dabei immer der einzelne „verständliche Zusammenhang" und seine „unmittelbare Evidenz". So ist es ein überzeugend verständlicher Zusammenhang, wenn wir (nach NIETZSCHE) einsehen, „wie aus dem Bewußtsein von Schwäche, Armseligkeit und Leiden moralische Prinzipien, moralische Forderungen und Erlösungsreligion entspringen, weil die Seele auf diesem Umweg trotz ihrer Schwäche ihren Willen zur Macht befriedigen will". Wir erleben bei dieser Einsicht, diesem Verständnis „eine unmittelbare Evidenz, die wir nicht weiter zurückführen, nicht auf eine andere Evidenz gründen können. Auf solchen Evidenzerlebnissen gegenüber ganz unpersönlichen, losgelösten, verständlichen Zusammenhängen baut sich alle verstehende Psychologie auf. Solche Evidenz wird aus Anlaß der Erfahrung gegenüber menschlichen Persönlichkeiten gewonnen, aber nicht durch Erfahrung, die sich wiederholt, induktiv bewiesen. Sie hat ihre Überzeugungskraft in sich selbst. Die Anerkennung dieser Evidenz ist Voraussetzung der verstehenden Psychologie, so wie die Anerkennung der Wahrnehmungsrealität und Kausalität Voraussetzung der Naturwissenschaft ist". Die psychologische Genese des „evidenten Verstehens" ist in der Psychologie der Einfühlung in Angriff genommen. Auch wenn sie auf wiederholte Erfahrung hinwiese, so wäre es doch ganz falsch, zu glauben, evidentes Verstehen als solches lasse sich auf Erfahrung gründen[1]) (Kausale und verständliche Zusammenhänge, S. 162).

Der Begriff des Idealtypus ist nun für JASPERS von größter methodologischer Bedeutung, und aus ihm deduziert er eine Reihe allgemeiner Sätze über das logische Verfahren der „verstehenden" Psychologie überhaupt. Obwohl wir dabei auf Schritt und Tritt Mühe empfinden, uns immer völlig klarzumachen, was JASPERS meint, wollen wir seinen Ausführungen doch soweit als möglich auf den Grund gehen.

Was Idealtypen sind und wie sie gewonnen werden, haben wir bei MAX WEBER gesehen. Getreu diesem Vorbild definiert sie auch JASPERS[62] (S. 338) als „umfassende Einheitsbildungen, die zwar bei Gelegenheit der Erfahrung, aber nicht durch die Erfahrung, vielmehr aus wenigen gegebenen Voraussetzungen mit apriorischen Mitteln konstruiert werden". Sie haben „keine empirische Bedeutung", sind nur „der Maßstab, an dem wir die wirklichen Einzelfälle messen". Solche Idealtypen sind nun auch, wenn ich JASPERS richtig verstehe, die „überzeugend verständlichen (psychologischen) Zusammenhänge" im Sinne des zitierten Beispiels von NIETZSCHE. Wenigstens wird das Verstehen eines solchen

[1]) Hiergegen hat man mit Recht eingewendet, daß ein Zusammenhang auch dann nicht erst eines Beweises aus der Erfahrung, auch dann nicht wiederholter Erfahrung bedürfe, wenn er als kausaler Zusammenhang betrachtet werde (vgl. VAN DER HOOP, Über die kausalen und verständlichen Zusammenhänge nach Jaspers, 1921). Zur Begründung dieser Behauptung vergl. Anm. p. 299.

Zusammenhangs nicht nur als ein generelles, sondern zugleich als ein idealtypisches Verstehen ([61] S. 162) bezeichnet. Und ein andermal heißt es, die verständlichen Zusammenhänge können unwirklich sein, „besitzen aber ihre generelle Evidenz im idealtypischen Sinne“ ([61] S. 163). Ich nehme an, daß auch hiermit über den idealtypischen Charakter der verständlichen Zusammenhänge selbst ausgesagt wird. An anderen Stellen sind aber die psychologischen Idealtypen nicht identisch mit den verständlichen Zusammenhängen, sondern sie werden erst „entwickelt auf dem Wege der Evidenz verständlicher Zusammenhänge“ ([62] S. 338). Wir gelangen dann zu den psychologischen Idealtypen im Sinne psychiatrischer Krankheitseinheiten. Doch interessiert uns diese Seite des Begriffs hier nicht.

Wenn nun die verständlichen Zusammenhänge Idealtypen sind, so heißt das, daß wir in der Psychologie mit Begriffen operieren müssen, denen einerseits Wirklichkeit nirgends entspricht, die lediglich Gedankenbilder, Utopien, willkürliche Konstruktionen, leere Abstraktionen sind, und die andererseits nicht durch Erfahrung gewonnen werden. Gegen beide Behauptungen wenden wir uns auf das schärfste. Die Psychologie ist keine abstrakte Theorie und keine bloße gedankliche Konstruktion; sie will auf Wirkliches gerichtet sein und dieses Wirkliche in Begriffe aufnehmen, die für Wirkliches „gelten“ können, an denen Wirkliches nicht nur „gemessen“ werden kann.

Wir kehren zu dem Nietzscheschen Beispiel zurück. Woher, so müssen wir fragen, hat denn Nietzsche sein Wissen von dem Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein von Schwäche und der Entstehung moralischer Prinzipien über den „Umweg“ des Willens zur Macht? Handelt es sich hier um eine „geniale Intuition“, um ein plötzliches Hervorspringen der „Evidenz“ jenes Zusammenhangs? Und was wäre dann jene Intuition, jene Evidenz? Wenn wir uns erinnern, daß über Seelisches nur etwas ausgesagt werden kann, sofern wir es in uns selbst erlebt oder bei andern „wahrgenommen“ haben, so ist die Beantwortung unserer Frage leicht. Entweder hat Nietzsche jenen Zusammenhang in sich selbst „erlebt“ oder er hat sich (auf Grund seiner eigenen großen Erlebensfähigkeit) bei einem oder mehreren andern („angleichend“) in ihn hineingefühlt. Die Grundlage bleibt aber immer ein Anschauen, Wahrnehmen oder Einfühlen. Wenn er dann jedoch von diesen ein- oder mehrmaligen Wahrnehmungen, bei denen es sich aber immer um die Wahrnehmung realer seelischer Vorgänge handeln muß, zu abstrakten Begriffen, wie „moralische Prinzipien“, „Religion“ u. a. fortschreitet, so verläßt er damit bereits das Gebiet der Psychologie; denn weder Moral noch Religion sind reale seelische Vorgänge. Dasselbe gilt von den übrigen Beispielen Jaspers'. So spricht er von einem verständlichen Zusammenhang zwischen Brotpreis und Diebstahl, zwischen Jahreszeit und Selbstmord. Auch hier haben wir es nicht mit verständlichen Zusammenhängen im Sinne der Psychologie zu tun! Reduzieren wir diese abstrakten Begriffe auf das, was ihnen an psychologischem Gehalt zukommt, so finden wir etwa folgendes: Brotpreis und Diebstahl hängen psychologisch nur insoweit zusammen, als man sagen kann, daß in Zeiten, wo der Brotpreis steigt oder gar Hungersnot herrscht, infolge des unbefriedigten eigenen Hungergefühls oder des mit Kummer, Sorge, Verzweiflung, Mitleid verbundenen Anblicks des Hungers unserer Nächsten, der Antrieb zu stehlen leicht „erweckt“ wird.

Das können wir wieder weiter reduzieren auf die Beobachtung oder Erfahrung, daß das andauernde Hungergefühl, das andauernde Mitleid, uns besonders stark antreiben, Mittel zu ihrer Beseitigung zu suchen und das Brot oder das Geld, mit dem wir es kaufen, zu nehmen, wo wir es finden. Das erlebt der eine an sich selbst, der andere „lebt es durch angleichende Einfühlung nach". Wo finden wir da etwas von einem Idealtypus, der uns diesen Zusammenhang erst verständlich machen soll oder der gar dieser Zusammenhang ist? Hier ist nichts gedanklich konstruiert, herausgestellt, einseitig gesteigert, vermutet, sondern hier ist alles mitsamt seinen „Übergängen" angeschaut oder wahrgenommen. Wir sind dessen gewiß, daß jener Zusammenhang real existiert, weil und insofern wir ihn in uns selbst erlebt oder bei andern wahrgenommen haben. Weil wir ihn „an uns" erlebt haben oder jederzeit bei andern wahrnehmen können, deswegen „verstehen" wir ihn, und aus keinem andern Grund. Ebenso verhält es sich mit dem Zusammenhang zwischen Jahreszeit und Selbstmord. Wir wissen „aus Erfahrung", daß das Verhalten der Natur auf unsere Stimmung wirkt, daß wir dabei auch traurigen Stimmungen unterliegen, daß traurige Stimmungen „es an sich haben", uns das Leben zu verleiden, ja, unter gewissen weiteren Bedingungen, uns zum Selbstmord zu treiben.

Wovor nun auch Jaspers immer wieder warnt, das ist die Verwechslung der Einsicht in den verständlichen Zusammenhang mit der Einsicht in die Häufigkeit des realen Vorkommens des betreffenden Zusammenhangs. Die Häufigkeit des Vorkommens eines verständlichen Zusammenhangs beweise nichts für seine größere oder geringere Verständlichkeit. Ein solcher Zusammenhang wird uns nicht etwa verständlicher, je öfter wir ihn in oder außer uns konstatieren.

Hier erhebt sich also noch die Frage nach der Wirklichkeit eines verständlichen Zusammenhanges im Einzelfalle. Es wurde bisher nur davon gesprochen, wie wir zum Verständnis eines seelischen Zusammenhangs gelangen, und was man unter einem solchen Zusammenhang überhaupt versteht. Jetzt wird gefragt, wie wir erkennen, daß ein uns bereits bekannter Zusammenhang in Wirklichkeit vorliegt. Nach der Lehre von Jaspers und Max Weber handelt es sich bei der Erkenntnis auf Grund von Idealtypen um ein „Messen an einem Maßstab", um ein „Zurechnungsurteil", um eine logische Übertragung eines verständlichen Zusammenhangs auf einen konkreten realen Einzelfall. Ob der verständliche Zusammenhang tatsächlich so abgelaufen ist, wie wir ihn auf Grund der Idealtypen verstehen, darüber sagt uns die Lehre nichts und will sie auch nichts sagen. Der Idealtypus besitzt ja nur eine logische, keine empirische Bedeutung. Was wir bei Jaspers über die Wirklichkeitserkenntnis verständlicher Zusammenhänge erfahren, ist nur das, daß das Urteil über die Wirklichkeit eines solchen Zusammenhangs „nicht allein" auf der Evidenz desselben beruhe, „sondern vor allem auf dem objektiven Material sinnlicher, greifbarer Anhaltspunkte (sprachliche Inhalte, geistige Schöpfungen aller Art, Handlungen, Lebensführung, Ausdrucksbewegungen), die einzeln verstanden werden, aber immer in gewissem Maße unvollständig bleiben. Alles Verstehen einzelner wirklicher Vorgänge bleibt daher mehr oder weniger ein Deuten, das nur in seltenen Fällen relativ hohe Grade der Vollständigkeit erreichen kann" ([61] S. 163).

Wir sehen, daß wir hier eine Auffassung hinsichtlich der „Wirklichkeitserkenntnis" des Seelischen vor uns haben, die, abgesehen von der

Kompliziertheit, mit der sie den Vorgang des psychologischen Erkennens belastet, einen Grad von Skepsis aufweist, der auf den Gang der empirischen Forschung nur hemmend wirken kann. Ähnlich, aber etwas weniger skeptisch als JASPERS, drückt sich auch MAX WEBER [139] (S. 254) aus: „Was aber, wenigstens im vollen Sinne, nur menschlichem Verhalten eignet, sind Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten, deren Ablauf verständlich deutbar ist. Ein durch Deutung gewonnenes ‚Verständnis' menschlichen Verhaltens enthält zunächst eine spezifische, sehr verschieden große, qualitative ‚Evidenz'. Daß eine Deutung diese Evidenz in besonders hohem Maße besitzt, beweist an sich noch nichts für ihre empirische Gültigkeit. Denn ein in seinem äußeren Ablauf und Resultat gleiches Sichverhalten kann auf unter sich höchst verschiedenartigen Konstellationen von Motiven beruhen, deren verständlich-evidenteste nicht immer auch die wirklich im Spiel gewesene ist. Immer muß vielmehr das ‚Verstehen' des Zusammenhangs noch mit den sonst gewöhnlichen Methoden kausaler Zurechnung, soweit möglich, kontrolliert werden, ehe eine noch so evidente Deutung zur gültigen ‚verständlichen Erklärung' wird".

Was zum Schluß noch die Beziehungen zwischen Verstehen und kausalem Erklären anlangt, so können, sagt JASPERS [62] (S. 174f.), „alle Begriffe der Phänomenologie und der verstehenden Psychologie in das Reich des kausalen Denkens" hineinrücken, „um zur Bildung von Elementen kausaler Erklärungen zu dienen". „Immer müssen wir bei solchen kausalen Untersuchungen den phänomenologischen Einheiten oder den verständlichen Zusammenhängen etwas Außerbewußtes zugrunde liegend denken, und müssen so Begriffe von außerbewußten Dispositionen, Anlagen, seelischen Konstitutionen und außerbewußten Mechanismen verwenden" [1]). Einfacher drückt sich MAX WEBER [139] (S. 261f.) aus, indem er sagt: „Wogegen sich die Soziologie aber auflehnen würde, wäre die Annahme: daß ‚Verstehen' und kausales ‚Erklären' keine Beziehung zueinander hätten, so richtig es ist, daß sie durchaus am entgegengesetzten Pol des Geschehens mit ihrer Arbeit beginnen, insbesondere die statistische Häufigkeit eines Sichverhaltens dieses um keine Spur sinnhaft ‚verständlicher' macht und optimale ‚Verständlichkeit' als solche gar nichts für die Häufigkeit besagt, bei absoluter subjektiver Zweckrationalität sogar meist gegen sie spricht. Denn dessen ungeachtet sind sinnhaft verstandene seelische Zusammenhänge und speziell zweckrational orientierte Motivationsabläufe für die Soziologie durchaus dazu qualifiziert, als Glieder einer Kausalkette zu figurieren, welche z. B. mit ‚äußeren' Verumständungen beginnt und im Endpunkt wieder auf ‚äußeres' Sichverhalten führt".

Es muß nun deutlich geworden sein, wie groß der Unterschied zwischen der Auffassung SIMMELS von der apriorischen oder kategorialen

[1]) Vgl. hierzu L. BINSWANGER, Psychologische Tagesfragen usw., S. 592 f., wo diese Auffassung bekämpft und nachzuweisen versucht wird, daß genetisches Verstehen und (psychische) Kausalität sich keineswegs ausschließen. Dieser Auffassung hat sich auch VAN DER HOOP [53] angeschlossen. Er weist hier mit Recht darauf hin, daß JASPERS „die Kausalität als Kategorie und die Bestätigung der Kausalität als wissenschaftlich geltende Gesetzmäßigkeit" nicht genug auseinander halte (S. 26). Vgl. hierzu ferner HÄBERLIN [46] (S. 152): „Wenn die Frage, ob es psychische Kausalität gebe, überhaupt gestellt und sogar negativ beantwortet werden konnte, so ist das ... wohl nur dadurch zu erklären, daß man diese ‚Existenz' der Kausalität immer wieder mit unserer Möglichkeit, ‚Kausalgesetze' zu bilden, verwechselte".

Besonderheit des verstehenden Erkennens und der Auffassung Max Webers und Jaspers' von dem idealtypischen Charakter desselben ist. Dort ein apriorisch bedingtes Zusammenfühlen von Elementen zu einer anschaubaren wirklichen Einheit, hier ein logisches, rationales oder denkendes Konstruieren von rational einsichtigen, nicht-wirklichen, sondern sinnhaften Zusammenhängen. Auf beiden Seiten jedoch ein Gemeinsames: die Betonung der Notwendigkeit, Bündigkeit oder Evidenz dieser Art des Erkennens. Wie verschieden dann aber wieder die Begründung dieser Evidenz! Bei Simmel gründet sie sich auf „überzeugend nachgefühlte Kräfte", auf ein überzeugendes Nachfühlen, ohne daß jedoch gesagt wird, worauf der Überzeugungscharakter dieses Nachfühlens hinwiederum beruht. Da es sich um ein Fühlen handelt, werden wir von vornherein nicht allzuviel Vertrauen in die objektive Notwendigkeit dieser Überzeugungskraft haben; immerhin, mag diese Überzeugungskraft auch nicht absolut bindend sein, sie hat doch den Vorzug, uns eine Erkenntnis der Wirklichkeit zu vermitteln. Umgekehrt bei Max Weber! Die Evidenz der idealtypischen Zusammenhänge soll hier den höchsten Grad besitzen, den wir kennen, nämlich den Grad der unmittelbaren Evidenz. Diesen Grad finden wir nur bei rational einsichtigen oder sinnhaften Zusammenhängen. Was nützt er uns aber in der empirischen Psychologie, wenn er uns nichts über die Wirklichkeit aussagt?

Der wirklichkeitsfeindliche und der rationale Charakter der Lehre von den Idealtypen muß ganz besonders betont werden; denn so fruchtbar diese Lehre für Geschichte und Soziologie sein mag, für die Psychologie ist sie ein Hemmnis, das beseitigt werden sollte.

Schon Rickert [104] (S. 322) hebt in seiner Sonderung der verschiedenen Typusbegriffe das Merkmal der Unrealität an dem Begriff des Idealtypus hervor. Der Begriff des Idealen habe hier nichts mit einem Wertbegriff zu tun, „sondern soll nur den Gegensatz zur Realität andeuten, d. h. darauf hinweisen, daß den von dem Historiker eventuell zu bildenden Idealtypen nirgends Wirklichkeiten genau entsprechen". Hierdurch unterscheidet er sich von den beiden hauptsächlichsten Typenbegriffen, dem des Vorbildlichen (einem Wertbegriff) und dem des Durchschnittlichen (einem „Wirklichkeitsbegriff"). Auch Rickert zitiert den Utopiecharakter des Idealtypusbegriffs und glaubt in seinem Zusammenhang um so eher von den Idealtypen absehen zu können, „als auch Weber hervorhebt, daß sie nicht als Ziel, sondern als Mittel für die historische Darstellung in Betracht kommen" (S. 432). Wir werden weiter unten noch genauer sehen, ob wir dieses komplizierten Mittels bedürfen, um in der Psychologie weiter zu kommen.

Wie sehr ferner die Lehre von den Idealtypen vom Rationalen oder Sinnhaften ausgeht, zeigt uns besonders der zweite der zitierten Aufsätze Max Webers [139]. Der verstehenden Soziologie, so erklärt er hier (S. 256) klipp und klar, diene „das Zweckrationale als Idealtypus, gerade um die Tragweite des Zweckirrationalen abschätzen zu können." Zweckrational ist in erster Linie das Handeln. „‚Handeln' aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgend einen, sei es auch mehr oder weniger unbemerkt, ‚gehabten' oder ‚gemeinten' (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu ‚Objekten' " (S. 256). Die verstehende Soziologie geht also aus von der durch ein bestimmtes Mittel auf einen bestimmten Zweck gerichteten Handlung. Diese ist das Vorbild des „zweckrationalen Sichverhaltens", und nur dieses hat eine „spezifische Evidenz" (nämlich die rein logische Evidenz der Urteilsnotwendigkeit; vgl. unten p. 301). Trotzdem wäre es falsch, anzunehmen, daß die rationale Deutung als Ziel soziologischer Erklärung anzusehen wäre, da ja das „Zweckirrationale", nämlich Affekte und Gefühlslagen, im Handeln des Menschen auch eine große Rolle spielen und in den Gesichtskreis der Soziologie mit aufgenommen werden müssen. „Allerdings bildet das rational deutbare Sichverhalten bei der soziologischen Analyse sehr oft den geeignetsten ‚Idealtypus' " (ebd.).

Da nun, wie wir bei Jaspers gesehen haben, auch die Psychologie nach diesem Rezept verfahren soll, verstehen wir wohl die Gefahr, die ihr durch diesen „Rationalismus" droht. Nie und nimmer darf das Rationale in der Psychologie Ausgangs- und Zielpunkt sein, sondern das „Irrationale"! Die Idealtypenlehre aber „differenziert nach den typischen sinnhaften (vor allem Außen-) Bezogenheiten des Handelns" (ebd.), und alles andere wird nur an diesem Typus, wie wir gehört haben, „gemessen". Wenn daher auch die sogenannte verstehende Psychologie nur denjenigen Zusammenhängen den Charakter des realen Seins zubilligen darf, welche die rationale Einsichtigkeit des Idealtypus nachweisbar besitzen, so muß alles Übrige dann natürlich ein „Deuten" sein. Nun ist ja freilich Wissenschaft immer ein rationaler oder (Bedeutungs-) Zusammenhang oder eine Verbindung solcher Zusammenhänge, wie wir bei Husserl (vgl. oben p. 256) gesehen haben; das besagt aber nicht auch umgekehrt, daß nur das Rationale in die Sphäre der Wissenschaft erhoben werden kann; dies wäre das größte Mißverständnis; denn alles „Wirkliche" ist ja zunächst „irrational".

Mit unserer Ablehnung der Idealtypenlehre für die Psychologie geht Hand in Hand unsere Stellungnahme gegenüber der Evidenz des psychologischen Erkennens, wie schon weiter oben an Hand einiger Beispiele gezeigt wurde. Was unter Evidenz überhaupt zu verstehen sei, diese grundlegende Frage der Logik und Erkenntnistheorie können wir hier nicht mehr untersuchen (vgl. etwa Rickert[106] S. 201, 221, 251). Kurz gesagt, bekundet sich in ihr die Fähigkeit, „objektiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden" (Sigwart[122] I, S. 16). Die Evidenz bezieht sich also auf die Urteils-notwendigkeit; sie ist nichts Reales, sondern ein (logischer) Wert, wird aber in realen „Evidenzerlebnissen" erlebt; m. a. W. wir „nehmen Stellung" zu ihr in oder auf Grund realer seelischer Erlebnisse, wir „stimmen" ihr in ihnen „bejahend zu" usw. Nun ist es klar, daß wir eine solche Evidenz, Urteilsnotwendigkeit oder Urteilsgewißheit am ehesten da behaupten können, wo sich das Urteil auf rationale Zusammenhänge bezieht. Wir lernten bei Husserl, daß es sich bei dem Verständnis oder der Einsicht in Sinn- oder Bedeutungszusammenhänge tatsächlich um ein nicht weiter zurückführbares, evidentes Verstehen handelt. Max Weber ist daher durchaus konsequent, wenn er diese Evidenz vom Zweckrationalen, als einem Sondergebiet des Sinnhaften, nach dem Zweckirrationalen hin abstuft und demnach differenziert. Wir können aber Jaspers nicht folgen, wenn er z. B. an Hand des Nietzscheschen Beispiels von einem Erlebnis der unmittelbaren Evidenz spricht. Das Zweckrationale, das hier zugrunde liegt, reduziert sich 1. auf den Zweck selbst, die Befriedigung des Willens zur Macht, 2. auf das Mittel zum Zweck, jenen Umweg über moralische Prinzipien usw. Nun erhebt sich aber schon hier die Frage: handelt es sich wirklich um eine Denknotwendigkeit, wenn jemand behauptet, der Mensch oder die Menschheit strebe (gleichsam „in erster Linie") nach Macht; ist es für einen andern nicht ebenso evident, daß sie in erster Linie etwa nach Erlösung, für wieder einen andern, daß sie lediglich nach „Lustgewinn" (Libidobefriedigung) strebt? Zweitens, handelt es sich wirklich um eine Denknotwendigkeit, wenn jemand erklärt, daß dieser Wille zur Macht auf jenem Umweg erreicht werden kann oder soll? Kann dem nicht als ähnlich evident entgegengehalten werden, daß der „Umweg" etwa Selbstzweck sei,

daß der Wille zur Macht in diesem Umweg nicht nur nicht befriedigt, sondern wirklich umgangen oder etwa ertötet werden soll. Ich denke, es gibt „Fälle" der ersten Art und solche der zweiten, und die Evidenz erlebe ich erst, wenn ich zugeschaut habe, wie es im konkreten Fall vor sich ging. Eine von der Anschauung unabhängige Evidenz, so sehr wir sie auf rein sinnhaftem Gebiet anerkennen, vermögen wir hier nicht zu sehen. Das einzig evidente Rationale, der einzig evidente Idealzusammenhang, den wir hier erkennen, ist der, daß, wenn der Mensch überhaupt sich Zwecke setzt, diese Zwecke durch irgendwelche Mittel erreicht werden müssen. Dieser Zusammenhang ergibt sich aber aus dem logischen Denken an sich, und so lehrt er uns keineswegs etwas über Psychologisch-Tatsächliches, und kann er uns auch nicht etwa als Maßstab dafür dienen; sondern, wo immer ich einen „Zusammenhang" erkenne, ist er uns in der Anschauung gegeben und sonst nirgends.

Dies führt uns wieder auf den Hauptpunkt zurück, nämlich auf die Frage, wieso ich bei „Zusammenhängen", von denen ich hundertmal höre (etwa in der Statistik), kein Evidenzerlebnis habe, derart, daß ich genötigt bin, zu denken, die betreffenden Erlebnisse gehörten innerlich zusammen, und daß ich vielleicht ein einziges Mal einen Zusammenhang entdecke oder von ihm höre und sofort weiß, hier gehört tatsächlich Zusammengehöriges zusammen? Jaspers sagt, weil ich dort kein unmittelbares Evidenzerlebnis habe, und warum ich es nicht habe, ist nicht weiter zurückführbar, während ich hier hingegen ein solches Erlebnis unmittelbar erlebe. Wir aber sagen, weil wir dort kein „Übergangserlebnis" im Sinne des „Hervorgehens aus" wahrzunehmen oder anzuschauen vermögen, weil wir hier hingegen ein so deutliches Übergangserlebnis „sehen", wahrnehmen oder anschauen, daß uns der Zusammenhang als solcher erscheint; und wenn wir ihn nicht wahrnehmen, so können wir doch in der Reproduktion auf Grund früherer Anschauungen oder in der freischöpfenden („angleichenden") Phantasie ein Übergangserlebnis hinzuschauen.

Was die Lehre Max Webers und Jaspers' mit Recht immer wieder betont, das ist eben jener Unterschied zwischen Zusammengehörigem und bloß Nebeneinanderseiendem. Die Statistik und etwa die ausgeklügeltste Wahrscheinlichkeitsrechnung können uns daher über Psychologisches nichts lehren, und sie gehören nicht in die Psychologie. Nur sagen wir, daß dem so ist, nicht weil uns die Statistik keine Evidenzerlebnisse gegenüber logischen Werten vermittelt, sondern weil sie uns keine Anschauung vermittelt. Wo das Rechnen anfängt, hört nicht nur das Verstehen, sondern auch das Schauen auf. Statistik, Wahrscheinlichkeitsrechnung und dergleichen gehören, soweit sie Seelisches registrieren und berechnen, in die „Naturwissenschaft vom Seelenleben", wo es nichts anzuschauen, sondern „nur" zu zählen und konstruktiv-kausal zu erklären gibt.

Damit Psychologie nun systematische Wissenschaft werde und sich über das „rhapsodische" Neben- und Durcheinander der individuellen vorwissenschaftlichen Erfahrung auf dem Gebiete der Menschenkenntnis erhebe, muß sie freilich ihr Anschauungsmaterial in allgemeinen Sätzen zusammenfassen, d. h. sie muß von der Anschauung zum Begriff, vom Begriff zum begrifflichen Zusammenhang vorwärtsschreiten. Auch sie muß, wie Dilthey sagt, „verallgemeinernd und abstrakt" verfahren, um sich „dem intuitiven Verständnis der ganzen Zusammenhänge zu nähern"

(vgl. p. 246); jedoch ist dieser Ausdruck „nähern" noch mißverständlich. Nicht um ein Nähern im idealtypischen Sinne kann es sich dabei handeln, also in dem Sinne, daß die Zusammenhänge rein rational als solche mit Evidenz erkannt und dann sekundär der Wirklichkeit angenähert werden, sondern jenes Nähern fassen wir so auf, daß es Aufgabe der Psychologie sei, der anschaulichen Wirklichkeit möglichst nahe zu bleiben, soweit als immer möglich von ihrem anschaulichen Gehalt zu behalten. Auch das ist dann wieder richtig, daß, wer jene allgemeinen Sätze kennt und beherrscht, sich auch in der seelischen Wirklichkeit, in der Kenntnis des Menschen, leichter zurechtfindet, aber nicht deswegen, weil jenen Sätzen eine von der Erfahrung unabhängige Evidenz innewohnt, sondern deswegen, weil sie lediglich Verallgemeinerungen, Zusammenfassungen der Erfahrung selbst sind.

Dieser Sachverhalt sollte schon aus der Geschichte der sogenannten psychoanalytischen Bewegung klar geworden sein. Sobald Freud einen neuen „Zusammenhang" entdeckt hatte, hieß es, er sei willkürlich konstruiert. Wo war da die unmittelbare Evidenz und die durch sie bedingte Übereinstimmung des Urteils? Freud schien der Zusammenhang evident zu sein, seinen Gegnern nicht. Und wie breitete sich seine Lehre aus? Indem er uns „sehen" lehrte, indem er uns das „Auge", den „Sinn" schärfte für die Wahrnehmung bisher ungesehener Übergänge und allmählicher Entwicklungen. Und erst, wenn wir einen solchen Übergang gesehen, wahrgenommen hatten, in eigener oder Fremdwahrnehmung, erst dann, auf Grund unserer Erfahrung also, schien der Zusammenhang auch uns „evident". Doch bleibe die Darstellung dieses Themas, wie erwähnt, einem anderen Zusammenhang vorbehalten.

Oder ein anderes Beispiel. Ich schlage den Egmont auf und lese den mir zunächst nicht „evidenten" Ausspruch, den der Held dem warnenden und zur Flucht antreibenden Freunde gegenüber tut: „Wer sich schont, muß sich selbst verdächtig werden". Ein evidenter idealtypischer Zusammenhang, zum Überfluß noch in apodiktischer Form ausgesprochen? — Ich erlebe zunächst gar keine Evidenz, sondern nur die Aufforderung, mir den Sinn dieses Satzes klarzumachen. Und wie geschieht dies? Indem ich die Wortbedeutungen Schritt für Schritt in Anschauung „einlöse". Ich veranschauliche mir, was das bedeutet, „sich schonen", und zwar, was es in diesem konkreten Falle, als Äußerung dieser Person, bedeutet. Ich veranschauliche mir von vornherein die Person des Goetheschen Egmont und die Situation, in der diese Person sich seelisch befindet; ich nehme sie wahr als eine die Warnung des Freundes auf sich wirken lassende, als eine, welche diese Wirkung paralysieren will, sich auf ihre wahre Natur besinnt und daraus Gegenargumente herzuleiten sucht. Ich nehme ferner wahr, daß das anschauliche Erlebnis, das wir mit dem reflexiven Verbum „sich schonen" bezeichnen, für diese Natur „nicht paßt", zu ihr in Widerspruch steht; und zwar sehe ich diesen „Widerspruch", ich denke ihn nicht etwa; ich sehe das Sichschonen an dieser Person ebenso deutlich als einen Fehler, als etwas Falsches, wie ich es auf einer gemalten Landschaft als einen Fehler sehe, wenn ein Kirchtum etwa mit der Spitze nach unten gemalt ist. In beiden Fällen erlebe ich aus der Anschauung heraus unmittelbar den Widerspruch. Hier handelt es sich nicht um ein Urteil, etwa um das Urteil „Hier liegt ein Fehler vor", sondern um etwas viel „Ursprünglicheres", „Unmittelbareres", das die Grundlage für ein

Urteil abgeben kann (nicht muß), aber selbst kein Urteil ist. Ich sehe also die Widersprochenheit des Erlebnisses „Sichschonen", wenn ich es auf dem Hintergrund dieser Person betrachte. Immerhin ist unsere Ausdrucksweise noch schlecht, noch viel zu abstrakt und unanschaulich. Im Grunde sehe ich nicht den Fehler, den Widerspruch oder, was schon besser klingt, die Widersprochenheit dieses Erlebnisses, sondern ich sehe das Erlebnis selbst „als ein widersprochenes", ich sehe „an ihm" diese Qualität „Widersprochenheit"[1]; das heißt nichts anderes, als daß ich das Erlebnis „Sich schonen" auf dem Hintergrund der Person Egmont als ein ganz anderes sehe, als ich es bei einem Feigling sehe, und ebenso als ein anderes, als ich es bei Oranien sehe, in dessen Seele Sichschonen nicht den Aspekt des feigen Erlebens, sondern des klugen, voraussehenden Erlebnisses annimmt. So sieht immer „ein und dasselbe" Erlebnis ganz anders aus, ob es sich auf dem Hintergrund einer prometheischen oder einer epimetheischen Seele abspielt. Wir sehen demnach, daß es „das" Erlebnis „Sichschonen" gar nicht gibt; was wir so nennen, ist vielmehr eine leere Abstraktion, ein toter Allgemeinbegriff, eine anschauungsarme, ja anschauungslose Wortbedeutung, ein Sinn, der für unzählige Erlebnisschattierungen gilt, dem aber ein Sein nirgends entspricht. Auf dem Hintergrund der Person Egmont also sehe ich das Erlebnis, das man mit dem Namen „Sichschonen" bezeichnet, von vornherein als ein eigentümlich tingiertes, und zwar sehe ich bald, daß diese Tingierung eine ganz spezifische ist. Ebenso deutlich, wie ich in einer Landschaft, einer wirklichen oder gemalten, denselben Gegenstand „Wasser" oder „Luft" oder „Himmel" oder „Baum" immer in einer ganz spezifischen Färbung sehe, spezifisch nicht nur durch seine Eigenfarbe und Eigenbeleuchtung, sondern auch durch die Verhältnisse, in denen er gerade in dieser Landschaft, zu dieser Umgebung steht, ebenso deutlich sehe ich in der Person Egmont (Person ist richtiger als Seele, vgl. unten p. 309) das Erlebnis, auf das die Bedeutung „Sichschonen" paßt, in der „Schattierung" der widersprochenen Erlebnisse. Ich sehe es auch nicht da, wo ich es bei andern sehe, nicht im Zentrum der Person, sondern in beständiger Distanz von demselben, an seiner Peripherie[2]; ich sehe es ferner nicht nach dem Zentrum strebend, nicht in das Zentrum eindringend, sondern vom Zentrum abgehalten, und ich sehe die Abwehr, die vom Zentrum gegen es hinläuft, um es allmählich ganz vom Schauplatz zu entfernen. Dieses Erlebnis „paßt" nicht in die Person Egmont hinein, diese Person müßte eine andere sein, wenn in ihr Platz wäre für ein solches Erlebnis, ich würde sie nicht mehr kennen als die, die ich sonst kannte, ich würde Zweifel hegen, ob ich sie bis jetzt richtig betrachtet, angeschaut hätte, sie würde mir fragwürdig, verdächtig. Ich würde das Erlebnis noch einmal scharf ins Auge fassen, mich fragen, ob ich nicht einer Täuschung unterlegen, als ich an ihm die Qualität der Widersprochenheit bemerkt. Sehe ich dieselbe nun trotz aller Vorsicht und Kontrolle wieder, so weiß ich, hier hat dieses Erlebnis keine dauernde Stätte. Und wie es mir, dem Beschauer „von außen" geht, so geht es Egmont selbst, dem Beschauer „von innen". (Wie recht Scheler hat, diese Scheidung aufzuheben, mag aus diesem Beispiel erhellen.) Das Erlebnis des Sichschonens führt den Widerspruch, den Zweifel, den Ver-

[1] Vgl. hierzu W. Haas, Über Echtheit von Gefühlen, 1914.
[2] Vgl. hierzu Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnungen II, 1916.

dacht in dieser Person unmittelbar mit sich, es entläßt aus sich oder läßt aus sich hervorgehen das Erlebnis der Widersprochenheit, der Inkompatibilität, des Konflikts und zugleich aber auch der Konfliktlösung. Es ist nicht so, daß das Sichschonenwollen zunächst als farbloses Erlebnis in der Seele Egmonts auftauchte und dann abgewiesen wurde, sondern von vornherein „existiert" es als ein abgewiesenes, und zwar deswegen, weil es das Erlebnis dieser Person ist. Und nun, aus dieser Erfahrung heraus, aus diesem Erlebnis des Entweder-Oder, des „entweder mich schonen, oder der bleiben, der ich bin", kann die Einsicht, die Erkenntnis, das Urteil erwachsen: Ich werde mir verdächtig, wenn ich meiner Seele Raum gebe für das Erlebnis des Sichschonens. Das verallgemeinert Egmont in der Hitze des Wortgefechts zu der Behauptung, daß jeder sich verdächtig werden muß, der sich schont. Daß diese Verallgemeinerung uns wiederum das Bild seiner Person abrunden hilft, indem sie uns Kunde gibt von seiner hohen Auffassung vom Menschen überhaupt und von dem Mangel an Überhebung, welcher sich darin zeigt, daß er alle Menschen sich gleichstellt, dies sei nur noch nebenbei erwähnt.

Wo bleibt also die Idealtypik und die Evidenz dieses Ausspruchs: „wer sich schont, muß sich selbst verdächtig werden" oder „man wird sich verdächtig, weil man sich schont"? Haben wir nicht gesehen, daß uns die Evidenz dieses Satzes erst aufgeht, wenn wir seine Bedeutung Schritt für Schritt in Anschauung eingelöst haben, und daß sie auch dann nur gilt für die angeschaute Person? Gewiß gibt es Sätze, die für die meisten menschlichen Personen gelten, wie etwa der Satz: Der Angegriffene wird zornig, oder man wird zornig, weil man angegriffen wird; doch gibt es auch hier Ausnahmen, denn der christliche oder buddhistische Heilige wird keineswegs zornig, wenn er angegriffen wird; auf ihn angewendet, ist dieser Gehalt des Satzes nichts weniger als evident. Doch nehmen wir an, er gelte schlechthin für alle. Ist er aber deswegen nicht ebenso aus der Anschauung hergeleitet wie der Ausspruch Egmonts? Ja, „bei Anlaß der Erfahrung", würde Jaspers sagen, sei er gebildet, aber nicht „durch Erfahrung induktiv bewiesen". Diese Unterscheidung fällt jedoch für uns hinweg; denn für uns handelt es sich hier nicht um das Schlußverfahren der Induktion, überhaupt um kein Urteil, geschweige denn um einen Schluß, sondern um Anschauung. Sie aber wird mir vermittelt durch Erfahrung. Wenn ich auf einem Bild (wie es zur „Intelligenz"-prüfung Schwachsinniger verwandt wird) einen Hund sehe, der Trauben frißt, so erlebe ich auch eine unmittelbare Evidenz, wie auf dem Bild mit der nach unten gekehrten Kirchtumspitze, nämlich die Evidenz, daß da etwas nicht stimmt. Diese Evidenz erlebe ich aber nicht als Widerspruch zu einem induktiven Erfahrungsbeweis, sondern als Widerspruch zur sonstigen Anschauung. Ich habe nie einen Hund gesehen, der Trauben frißt, deswegen kann ich mir auch keinen solchen denken, und deswegen bilde ich auch das Urteil: kein Hund frißt Trauben. Ebenso habe ich nie eine Egmontnatur gesehen, die sich schonte, deswegen bilde ich das Urteil: kein solcher Mensch schont sich. Im Anschauen des Trauben fressenden Hundes erlebe ich bereits die Widersprochenheit, wie im Anschauen eines sich schonenden Egmont. Ich hätte hier wie dort nicht deutlich gesehen, wäre einer Täuschung unterlegen, wenn ich den Widerspruch nicht bemerkt hätte.

Wir haben nie bestritten, daß es so etwas wie idealtypische Zusammenfassungen gibt, bestreiten auch nicht, daß sie uns in der Erfahrung wiederum

leiten können, wir bestreiten nur, daß ihnen die Evidenz der Urteilsnotwendigkeit zukommt unabhängig von der Erfahrung. Wir bestreiten ferner nicht, daß die Psychologie sich auch mit der Konstruktion von solchen Zusammenhängen abgeben muß, und daß auf Grund solcher Zusammenhänge, bei historischen oder gegenwärtigen Personen, einzelne Glieder „interpoliert" werden können oder müssen. „Auch der verständliche Zusammenhang", sagt Schilder sehr richtig (Über Identifizierung usw., S. 230), „ist ein Zusammenhang, ebenso wie der kausale, in dem ein fehlendes Glied mit Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit rekonstruiert werden kann" [1]). Niemals aber wird uns eine solche Rekonstruktion absolute Evidenz bieten; Evidenz erleben wir auf dem Gebiete der Erfahrung nur da, wo wir etwas anschauen können. Daß es eine ganz anders geartete Urteilsevidenz gibt, wird dagegen nicht bestritten; jedoch bezieht sich die letztere auf das Verständnis abstrakter, logisch-sinnvoller Bedeutungszusammenhänge, nicht auf das Verständnis konkreter Erfahrungstatsachen.

Zum Schluß könnte man noch einwenden, daß das Egmont-Beispiel deswegen nicht stichhaltig sei, weil es sich hier um eine „phantasierte" Person, um eine Gestalt der Dichtung handle. Dem könnten wir entgegnen, daß, wenn wir schon in der freiwaltenden Phantasie mit den Idealtypen nichts anfangen können, wir es in der Wirklichkeit sicher noch weniger können, weil hier die Anschauung uns erst recht leitet, weil hier der angeschaute Gegenstand auch als solcher präsent ist [2]). Jean Paul gebraucht einmal das schöne Bild: „Und nun lasset nicht länger die Hand Seelen zeichnen". Nun also, ob ich eine Seele „nach der Natur" zeichne oder in der Phantasie entwerfe, immer muß die Zeichnung doch der anschaulichen Wirklichkeit entsprechen, wenn sie nicht lediglich künstlerischen, sondern wissenschaftlichen Wert beanspruchen will. Es ist hier nicht anders als bei der (wissenschaftlichen) Zeichnung körperlicher Gegenstände, einer Landschaft, eines Tieres, einer Blume; immer schöpfe ich aus der Anschauung und halte ich mich an die Anschauung.

III. Der Begriff der Person.

Es war ein langer Weg, der uns von der Definition des Psychischen bis zur Anschauung der konkreten Person geführt hat. Anfangs lediglich darauf bedacht, das Seelische in seinem Wesen, in seiner Eigenart als Subjektivität, zu erfassen, sahen wir uns gegen das Ende immer mehr veranlaßt, die individuelle Gestalt zu betrachten, in der allein das Seelische in der Welt der Erfahrung auftritt. Es war das fremde „Ich", mit einem Wort das „Du", in welchem wir das Seelische recht eigentlich objektiviert fanden, jedoch nicht ohne darauf hinzuweisen, daß auch das eigene Ich beständig eine solche Objektivation erfährt. Nennen wir vorläufig das objektivierte fremde und eigene Ich die Person, so haben wir zwar gesehen, wie sich die Person konstituiert und wie wir sie erkennen; es bleibt uns jedoch noch als dritte und letzte Aufgabe, zu untersuchen, wie es sich nun eigentlich mit dem Begriff, dem Logos, dieser Person, verhält.

[1]) Je nach der Art und Häufigkeit, mit welcher einzelne Zweige der Psychologie und einzelne Psychologen von dieser Interpolation Gebrauch machen, lassen sie sich auch näher kennzeichnen.

[2]) Wie es bei dieser Anschauung der seelischen Wirklichkeit im einzelnen hergeht, haben wir hier nicht mehr zu untersuchen.

Wir stellen von vornherein fest, daß es sich für uns hier nicht darum handelt, eine bestimmte Definition des Begriffs der Person zu geben, sondern lediglich darum, zu untersuchen, welche begriffliche Elemente in den Begriff der psychologischen Person aufgenommen werden müssen, um ihn tauglich erscheinen zu lassen, das zu leisten, was die Psychologie von ihm verlangen muß. Es ist klar, daß bei dieser Untersuchung der ganze Problemgehalt der Psychologie, die Frage nach ihrem Gegenstand, ihrer Methode und ihrer Stellung im System der Wissenschaften, noch einmal vor unserem Auge vorüberziehen muß.

Wenn es einen Begriff gibt, den wir von der ersten Seite dieser Schrift an immer im Sinne gehabt, so ist es der Begriff der Person. Schon wo wir von Bewußtseinsinhalten redeten und von seelischen Vorgängen, Ereignissen, Funktionen oder Akten, da handelte es sich um das Bewußtsein oder die Seele einer Person; wo von dem phänomenologischen Bestand der Erlebnisse oder der Einheit des Erlebnisstroms die Rede war, da handelte es sich um den Erlebnisstrom oder die Erlebniseinheit einer Person; ja selbst wo wir von transzendentalen Formen, von idealem Sinn, von objektiven Normen und Werten sprachen, da war die Rede von etwas, das an einer Person in Erscheinung tritt, einer Person „zugänglich" ist oder für eine Person Geltung besitzt oder einfach „gilt". Und schließlich trat uns die Person „leibhaftig" vor Augen als das „Ich der Kundgabe" oder als die „kundgebende Person"; wir verfolgten die verwickelten Pfade, mittels derer wir die Person in ihren Äußerungen und ihrem Wesen „verstehen", und stellten in der Gestalt Egmonts eine solche konkrete Person anschaulich vor uns hin. Was uns aber trotz alledem noch fehlt, das ist die Synthese der Person aus all diesen Elementen, ihr wissenschaftlicher Begriff. Es ist freilich eine umstrittene Frage, ob der Psychologie überhaupt die Aufgabe zufällt, bis zum Begriff der Person vorzudringen, und wenn ja, ob sie dazu auch tauglich sei. Für uns kann die Beantwortung dieser Frage nicht zweifelhaft sein. Wer im täglichen Leben als Psychiater und Psychotherapeut dauernd mit dem Menschen als psychologischer Person zu tun hat, wird von der Psychologie als Wissenschaft verlangen, daß sie ihm den Logos dieser Person aufweist, und er wird seinerseits nicht ruhen, dazu beizutragen, daß sie dieses Verlangen erfülle.

Der Begriff der Person ist im praktischen Leben wie auch in der Psychologie selbst derart durchsetzt mit personfremden und psychologiefeindlichen Elementen, daß es zu seiner Darstellung nötig wird, diese Elemente zunächst gesondert darzustellen. Dies geschieht am besten so, daß wir die Personbegriffe derjenigen Wissenschaften näher betrachten, welche von der psychologischen Person zwar ausgehen, sie aber im Sinne ihrer Methode und ihres Gegenstandes bewußt umbilden. Durch dieses Verfahren wird sich der Kern, das Wesen der psychologischen Person, am besten herausschälen lassen und wird sich am leichtesten bestimmen lassen, ob und inwiefern jene fremden Elemente zu dem Begriff der psychologischen Person in Beziehung treten.

a) Person und Metaphysik.

Wir beginnen mit der Metaphysik. Bedeutete Metaphysik nur soviel wie „Lehre vom Übersinnlichen", von einer übersinnlichen Wirklichkeit, zu der sich die Erfahrungswelt verhält wie die Erscheinung oder der Schein zum Sein, dann hätten wir leichtes Spiel. Wir könnten dann eine

Beziehung zwischen der Psychologie, die es mit der Person als Gegenstand der Erfahrung zu tun hat, und der Metaphysik, die über diese Erfahrung grundsätzlich hinaus will, ja von der Erfahrung grundsätzlich absieht, wir könnten dann eine solche Beziehung von vornherein strikte verneinen. Nun bedeutet aber Metaphysik seit KANT noch etwas ganz anderes als metaphysische oder rationale Ontologie, wie es noch bei dem „Dogmatiker" WOLFF ausschließlich der Fall gewesen war. Durch den „Kritiker" KANT ist die Metaphysik in untrennbare Beziehung getreten zur Erkenntnistheorie. Metaphysik ist jetzt Lehre vom Sein überhaupt geworden, und da, wie wir in den Ausführungen über KANT gesehen haben, Sein und Erkennen in unlösbarer Wechselbeziehung stehen (vgl. insbesondere die Konstituierung des „Gegenstandes"), so bedeutet die Frage nach dem Sein oder der Wirklichkeit jetzt soviel wie die Frage nach dem Erkennen überhaupt. Sehr klar spricht dies EWALD, WINDELBANDS Darlegungen über KANT zusammenfassend, aus: „Gegenstand ist nicht mehr das metaphysische Wesen, das Ding an sich, dessen Widerschein und getreue Verstandeskopie die Erkenntnis ist, sondern der ideale Schnittpunkt der logischen Grundlinien, die im System der Kategorien bezeichnet sind: es ist keine äußere, vom Bewußtsein unabhängige Realität, sondern die richtunggebende Norm des Denkens. Es ist ein bestimmtes eindeutiges Gesetz der Vorstellungsverknüpfung, durch dessen Erfüllung sie ihrer Subjektivität enthoben wird und objektive Allgemeinheit erhält" („Welche wirklichen Fortschritte hat die Philosophie seit HERBART und HEGEL in Deutschland gemacht?" S. 44).

Bei dieser weiteren Fassung des Begriffs der Metaphysik sind nun tatsächlich auch enge Beziehungen zur Psychologie vorhanden, wie wir in dem Abschnitt über KANT, insbesondere auch über seine „Ideen der Vernunft" dargelegt haben. Ausgangs- und Durchgangspunkt war hier das Ich der empirischen Psychologie oder das empirische Ich, aber wir sahen, daß auch dieser Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung gar nicht möglich ist ohne die „Mitwirkung" oder richtiger normative Geltung über-empirischer oder transzendentaler Formen. Der Begriff der empirisch-psychologischen Person löste sich hier auf in denjenigen der transzendentalen „Person". Transzendental ist dieser Personbegriff, wie wir wissen, nicht in dem Sinne, daß er auf ein transzendentes oder metaphysisches Sein hinwiese, welches „hinter" der Erscheinung der empirischen Person verborgen läge, sondern in dem Sinne, daß er den Inbegriff der transzendentalen Formen oder Normen des Erkennens meint, das transzendentale Selbstbewußtsein also oder das transzendentale Ich.

Der Ausdruck „Person" ist für dieses „Ich" zwar nicht üblich; jedoch fanden wir ihn bei LEIBNIZ in deutlich objektiver oder transzendentaler Wendung, in der Behauptung nämlich, „daß der individuelle Begriff jeder Person ein für allemal alles in sich schließt, was ihr jemals begegnen wird" (vgl. p. 211). Wir wiesen damals darauf hin, daß es sich hier um einen Vorläufer des KANTischen Begriffs des transzendentalen Ich handle.

Bemerken wir: Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft hat mit dieser „transzendentalen Person" nichts zu tun. Dieser Begriff bezieht sich ja auf gar kein Sein, sondern auf die Einheit transzendental-logischer Werte oder Normen, deren Untersuchung einer ganz anderen Denkrichtung und Denkmethode bedarf als die Untersuchung der Gegenstände der Erfahrung. Wer aber andererseits auf die Psychologie als Erfahrungswissen-

schaft reflektiert, wer m. a. W. die Psychologie selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht, der kommt hinwiederum ohne das transzendentale Selbstbewußtsein nicht aus; denn was Erfahrung und Wissenschaft von der Erfahrung sei, das kann nicht wiederum durch Erfahrung entschieden werden, wie wir zur Genüge gehört haben.

Von den transzendentalen Formen, die sich, wie wir sahen, auf der Stufe der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft nachweisen lassen, haben uns insbesondere die Ideen der Vernunft interessiert, und unter diesen stand wiederum obenan die Idee der Seele. Wir erinnern uns, daß Ideen sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, nicht konstitutiver Art sind, sondern rein regulativer. Sie sind das ordnende, regulative Prinzip, auf Grund dessen „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte" oder „die Totalität der Bedingungen" gefunden werden soll (vgl. p. 200ff.). Ebensowenig wie das transzendentale Selbstbewußtsein oder das Ganze der transzendentalen Formen, ebensowenig hat auch die spezielle transzendentale Idee, welche Kant die Idee der Seele nennt, etwas zu tun mit der psychologischen Person. In der Idee der Seele hat die Vernunft ja nichts anderes vor Augen „als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärungen der Erscheinungen der Seele, nämlich, alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte soviel möglich als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten". Die Idee der Seele zeigt uns also die transzendentalen Voraussetzungen auf, unter denen es zum Begriff einer „einfachen, unwandelbaren persönlich identischen Substanz" kommt; diese „Substanz" ist aber toto coelo verschieden von der psychologischen Person als einem Gegenstand der Erfahrung, worauf ja bereits deutlich hingewiesen worden ist (vgl. p. 243f.).

Um uns klar darüber zu werden, wie es mit der Erkenntnis der Person als Gegenstand der Erfahrung bestellt ist, müssen wir uns fragen, wie es mit der Erkenntnis eines individuellen Gegenstandes oder Individuums überhaupt sich verhält. Auch hierüber gibt Kant Auskunft, und zwar ebenfalls nicht in der Kategorienlehre, sondern in der Ideenlehre. Es gibt kein Einzelding oder Individuum für den Verstand, sondern nur für die Vernunft. Was das heißt, kann uns jetzt schon klar sein; das Individuum ist nicht „restlos" erkennbar, es ist und bleibt eine Aufgabe für den Verstand unter der Leitung der Vernunft. Da Kants Ausführungen hierüber besonders kompliziert ausgefallen sind, und da bereits eine knappe und klare Zusammenfassung und Deutung derselben von autoritativer Seite existiert, wollen wir die letztere hier wiedergeben. Sie findet sich in der Psychologie der Weltanschauungen (S. 419) von Jaspers.

„Der Begriff eines Einzeldinges oder Individuums, sagt Kant[1]), ist unbestimmt, solange nicht von allen möglichen Prädikaten ein jedes als ihm zukommend oder nicht zukommend erkannt ist. Ein jedes Einzelding hat daher zur ‚transzendentalen Voraussetzung' die ‚Materie zu aller Möglichkeit', d. h.: aus dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, leitet es seine eigene Möglichkeit ab; um ein Einzelding vollständig zu erkennen, muß man ‚alles Mögliche', das Ganze möglicher Erfahrung erkennen und das Einzelding dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Das Ganze möglicher Erfahrung ist also Voraussetzung der

[1]) Die wichtigsten Darlegungen finden sich S. 596 ff. in der Kr. d. r. V.

durchgängigen Bestimmung des Begriffs von einem Einzelding. Das Ganze möglicher Erfahrung ist nun, als Begriff von einer Totalität, Idee und unendliche Aufgabe. Also ist die durchgängige Bestimmung jedes Einzeldinges ebenfalls unendliche Aufgabe, die sich auf die Idee des Ganzen der Erfahrung gründet. Die Möglichkeit eines Einzeldinges beruht nach KANT somit auf der Kategorie der Dinghaftigkeit und der Idee von einem Ganzen der Erfahrung.

Diese tiefsinnigen Gedanken KANTS — die sich der merkwürdig äußerlichen logischen Formel der Bestimmung des Einzeldinges durch Disjunktion von Begriffspaaren bedient — lehren, daß jedes Individuum unendlich, daß es, sofern es Gegenstand der Erkenntnis wird, Idee ist. Wir mögen noch soviel von Individuen reden, uns mit Individuen beschäftigen, wir sind nicht ihrer Erkenntnis als Individuen zugewandt, wenn uns nicht die Idee dieses Individuums als Aufgabe vor Augen steht. Da das Individuum als Individuum immer Idee ist, ist es somit letzthin unerkennbar".

Freilich handelt es sich in dieser Lehre KANTS um die Erkenntnis eines jeden individuellen Gegenstandes, auch eines körperlichen, und noch gar nicht um die Erkenntnis der individuellen Person. Insofern aber auch diese Individuum ist, sind uns KANTS Ausführungen ganz besonders wichtig. Wir werden es unserem Begriff der Person zur Grundlage machen müssen, daß er „nur" eine Aufgabe enthalten, nichts „Fertiges" bedeuten kann. Das ist das lehrreichste, bedeutungsvollste Geschenk der „Metaphysik" an die (allgemeine) Psychologie.

Daß diese Ideenlehre KANTS aber auch für die Psychologie als Erfahrungswissenschaft von Bedeutung ist, haben wir im Anschluß an die früheren Zitate JASPERS' aus der Kritik der reinen Vernunft gezeigt (vgl. p. 203). Zwar erklärt RICKERT (Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos IX, S. 16), JASPERS müsse die Ideen KANTS umdeuten, wenn er sie zu wirklichen „Kräften" machen wolle. Wir geben RICKERT hier völlig recht, können uns aber so aus dem Dilemma befreien: Die Ideen sind wie die „Anschauungsformen" Raum und Zeit und die „Kategorien" des Verstandes nie und nimmer psychische Kräfte, sondern sie sind als „Ideen lediglich transzendentale, unwirkliche, geltende Gebilde"; daneben sind sie aber, wie RICKERT ebenfalls sehr klar sagt (ebd. S. 7), wie alle geltenden Werte „für den Menschen, der sie erkennen will, nur insofern zugänglich, als sie irgendwie in reale psychische Akte des empirischen Subjekts eingegangen sind". In dieser letzteren Hinsicht treten sie also in Beziehung zur Psychologie. Die Psychologie hat natürlich auch diejenigen Akte zu erforschen, die sich auf Werte und Ideen als ihre Gegenstände beziehen oder in denen Werte oder Ideen zur gegenständlichen Setzung gelangen. Jedoch damit nicht genug! Der empirische Psychologe findet, daß Ideen eine besondere „Kraft" auf die psychologische Person „ausüben" oder daß eine besondere Kraft „von ihnen ausgeht", selbst dann, wenn sie erst unklar und verschwommen zum Bewußtsein gelangt sind. Die Ideen sind also keine psychischen Kräfte, sondern sie machen psychische Kräfte frei, lösen solche aus oder wie immer man sich ausdrücken will. An Hand des KANTischen Beispiels von der Idee einer Wissenschaft[1]), die „wie ein Keim in der Vernunft" liegt (p. 203),

[1]) Wir heben hervor, daß KANT zunächst nur von den drei Ideen (Seele, Welt, Gottheit) spricht, die sich auf das Ganze der Erkenntnis beziehen; daneben anerkennt er aber

können wir sagen, daß die „Kräfte" auslösende Wirkung der transzendentalen Idee eben in ihrem Keim-Charakter liegt, das heißt darin, daß sie wesentlich formaler Art ist, eine große Zahl von Bedingnngen und Beziehungen enthält, die erst der nachschaffende Verstand oder auch die anschauende Phantasie im einzelnen klarzulegen, zu entwickeln und mit Inhalt zu erfüllen vermag. Wir werden hierauf zurückkommen, wenn wir uns das Wesen der Intuition klar machen werden. Vergessen wir nur nicht, daß auch hier der Ausdruck „Kraft" durchaus bildlich gemeint ist.

Indem wir hier die „krafterzeugende" Wirkung der Idee auf ihren Richtung gebenden, ordnenden, formalen Charakter zurückführen, sind wir uns bewußt, daß beides doch auch wieder auseinandergehalten werden kann. Es gibt Ideen, denen eine geradezu explosible Gewalt innewohnt, ohne daß dieselbe lediglich durch ihren Reichtum an ordnenden, Richtung gebenden Einflüssen zu erklären wäre. Hier liegt offenbar das „Material" in großem Umfange bereits vor, und es bedarf nur des „zündenden", verbindenden Funkens, um es zur Explosion zu bringen. Die Idee „nimmt" dann ihre Kraft aus der Konstellation des seelischen Materials, welche wiederum von „äußeren" Umständen wie Zeit und Ort, kultureller, politischer usw. Atmosphäre abhängt.

Auch sonst wird die „Idee" nicht immer als transzendentales Gebilde aufgefaßt. Gerade in der nachkantischen Zeit mischen sich immer wieder empirisch-psychologische und vor allem auch rein metaphysische Elemente hinein. So erklärt z. B. schon W. v. Humboldt: „Die Idee äußert sich aber auf zwiefachem Wege, einmal als Richtung, die anfangs unscheinbar, aber allmählig sichtbar, und zuletzt unwiderstehlich, Viele, an verschiedenen Orten, und unter verschiedenen Umständen ergreift; dann als Krafterzeugung, welche in ihrem Umfang und ihrer Erhabenheit nicht aus den begleitenden Umständen herzuleiten ist". „Zwar kann auch die Idee nur in der Naturverbindung auftreten, und so läßt sich auch bei jenen Erscheinungen eine Anzahl befördernder Ursachen, ein Übergang vom Unvollkommneren zum Vollkommneren nachweisen, und in den ungeheuren Lücken unsrer Kunde mit Recht voraussetzen. Aber das Wundervolle liegt darum nicht minder im Ergreifen der ersten Richtung, dem Sprühen des ersten Funkens. Ohne diesen können keine befördernden Umstände wirken, keine Übung, kein allmähliges Vorschreiten, auch Jahrhunderte hindurch, zum Ziel führen. Die Idee kann sich nur einer geistig individuellen Kraft anvertrauen, aber daß der Keim, welchen sie in dieselbe legt, sich auf seine Weise entwickelt, daß diese Weise dieselbe bleibt, wo er in andere Individuen übergeht, daß die aus ihm aufsprießende Pflanze durch sich selbst ihre Blüthe und ihre Reife erlangt, und nachher welkt und verschwindet, wie immer die Umstände und Individuen sich gestalten mögen, dies zeigt, daß es die selbständige Natur der Idee ist, welche diesen Lauf in der Erscheinung vollendet. Auf diese Art kommen in allen verschiedenen Gattungen des Daseyns, und der geistigen Erzeugung Gestalten zur Wirklichkeit, in denen sich irgend eine Seite der Unendlichkeit spiegelt, und deren Eingreifen ins Leben neue Erscheinungen hervorbringt" (Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. [54] IV, S. 51ff.). Sicherlich ist der psychologische Wirkungsprozeß der Idee hier

auch gleichsam „partielle" Ideen, die sich auf irgendeine Spezialerkenntnis beziehen können. Das wären dann aber keine Ideen im „prägnanten" Sinne Kants, wie Rickert [107] sich ausdrückt.

glänzend beschrieben; aber der ontologisch-metaphysische Rahmen ist unverkennbar. Noch deutlicher wird er in folgender, uns hier besonders interessierender Behauptung: „Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offenbaren. Wenn man das menschliche Wirken entwickelt, so bleibt, nach Abzug aller dasselbe bestimmenden Ursachen, etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von jenen Einflüssen erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet, und in demselben Element liegt ein unaufhörlich thätiges Bestreben, seiner inneren, eigenthümlichen Natur äußeres Daseyn zu verschaffen" (ebd. S. 54). Hier glauben wir, den reinen Platonismus vor uns zu haben, wo die Idee zu einem metaphysischen Wesen hypostasiert ist. Das müssen wir von uns weisen, um so bestimmter, als diese Auffassung von der menschlichen Individualität als solcher, wenn sie nur ihres platonisierenden Charakters entkleidet ist, für den Begriff der psychologischen Person wiederum von größter Bedeutung ist. Wir gelangen dann wieder in den Bereich der Kantischen Idee als einer Aufgabe, zugleich aber auch zu der Auffassung Bergsons, die sich ja, nicht hier allein, auch mit dem deutschen Idealismus oft nahe berührt. Das Gemeinsame ist das, daß wir ohne einen zusammenfassenden übergeordneten Begriff, der mehr eine Aufgabe als ein konkretes Sein meint, zu einer wissenschaftlichen Erfassung des seelischen Individuums nicht gelangen könnten; es sind Unterschiede sekundärer Natur, ob dieser Begriff transzendentaler (oder wert-theoretischer), dynamischer oder sonstiger Herkunft ist, wenn er nur nicht ontologisch-metaphysisch gemeint ist. Dieser letzteren Gefahr sind wir heute jedoch ziemlich sicher entronnen, nachdem der Geltungscharakter der Idee so klar durchschaut und so bestimmt betont worden ist.

Nachdem wir die Bedeutung der „transzendentalen Form" der Metaphysik, wenn man so sagen darf, für den Begriff der psychologischen Person hervorgehoben, indem wir erklärten, daß ohne transzendentale (Vernunft-)Form überhaupt ein solcher Begriff gar nicht zustande komme, und nachdem wir die platonisierende Auffassung des Individuums für die Psychologie abgelehnt haben, müssen wir noch einer dritten Form der Metaphysik gedenken, die sich besonders leicht in psychologische Erörterungen einmischt, nämlich der mystischen Form, oder der Mystik.

„Die höchste Aufgabe der Bildung, sagt Novalis, ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen". Wir finden schon hier den Ausdruck transzendental in einer neuen Wendung. Er scheint mehr auf ein im mystischen Sinne Transzendentes hinzuweisen, als auf den Begriff des Transzendentalen bei Kant. Wir wissen ja, daß das transzendentale Selbst Kants keineswegs Seins-, sondern Geltungscharakter hat, sich gar nicht auf ein Individuelles, sondern auf die Gesamtheit transzendentallogischer Geltungen bezieht. Hier jedoch, bei Novalis und demjenigen Autor, der ihn zitiert, nämlich Maeterlinck, scheint das transzendentale Selbst ein Reales zu sein, das man in der Erfahrung (der Selbsterkenntnis) erfassen kann. Und wie erfassen wir es? „Dieses Selbst gewahren wir zuweilen in den Worten Gottes, der Dichter und Weisen, auf dem Grunde einiger Freuden und Leiden, im Schlaf, in der Liebe, in den Krankheiten und in unerwarteten Verkettungen, wo es uns von ferne winkt und mit dem Finger auf unsere Beziehungen zum Weltall hinweist" (Maeterlinck,

Der Schatz der Armen, 3. Aufl., Jena 1906, S. 67). Ferner: „Sie sind nicht zahlreich, die uns gezeigt haben, daß der Mensch tiefer und größer ist als er selbst und denen es auf diese Weise gelang, einige der ewigen Anspielungen festzubannen, die uns das Leben in jedem Augenblick bringt, in einer Gebärde, einem Wink, einem Blick, einem Wort, einem Schweigen und in den Ereignissen, welche uns umgeben. Die Wissenschaft von der menschlichen Größe ist die seltsamste der Wissenschaften. Kein Mensch besitzt sie nicht, aber fast keiner weiß, daß er sie besitzt" (S. 68f.). Hier haben wir eine mystische Hypostasierung und Verabsolutierung konkreter seelischer Phänomene vor uns, die noch deutlicher wird in folgendem Beispiel. „Derart geht es überall und immer zu. Wir leben nur nach unserem transzendentalen Selbst, dessen Handlungen und Gedanken jeden Augenblick die uns umgebende Hülle durchbrechen. Ich werde heute abend einen Freund sehen, den ich nie gesehen habe; aber ich kenne seine Werke und weiß, daß seine Seele außerordentlich ist, und daß er sein Leben darauf verwandt hat, sie nach den Gesetzen der höheren Vernunft so deutlich wie möglich zu bekunden. Ich bin voller Unruhe und es ist eine feierliche Stunde. Er tritt ein; und alle Erklärungen, die er mir eine lange Reihe von Jahren hindurch gegeben hat, zerfallen zu Staub bei der Bewegung der Tür, die sich vor seiner Person öffnet. Er ist nicht, was er zu sein glaubt. Er ist von anderer Art als seine Gedanken. Wieder einmal stellen wir fest, daß die Sendboten des Geistes stets treulos sind. Er hat über seine Seele sehr tiefe Sachen gesagt; aber in diesem kurzen Augenblicke, der den haftenden Blick von dem zurückweichenden trennt, habe ich alles vernommen, was er nie sagen wird, alles, was er in seinem Geiste nie zum Leben erwecken kann. Von nun an gehört er mir unentrinnbar an. Ehedem waren wir vereint durch den Gedanken. Heute liefert uns ein tausend und abertausendmal geheimnisvolleres Etwas, als der Gedanke, einander aus" (S. 70f.).

Dieses geheimnisvolle transzendentale Selbst, das wir auf dem Grunde unserer Persönlichkeit hier und da erhaschen, das jeden Augenblick die uns umgebende Hülle durchbricht und uns mit dem fremden Ich durch ein geheimnisvolleres Etwas, als der Gedanke es ist, verbindet, dieses transzendentale Selbst, von dem auch Swedenborg, Pascal und viele andere sprechen, was ist es? Und welches ist das geheimnisvolle Vermögen, mittels dessen wir seiner in uns und in andern plötzlich so überwältigend inne werden? Klingt hier nicht das ebenso geheimnisvolle Wort „Intuition" in uns an?

Das Beispiel von dem durch die Türe tretenden unbekannten Seelenfreund gibt uns die Antwort. Was in diesem sehnlich erwarteten kurzen Moment geschieht, das ist gar nichts Geheimnisvolles, sondern die plötzlich aufblitzende Erkenntnis: „Lieber Freund, du bist nicht der, für den ich dich auf Grund deiner Werke gehalten, und nicht der, für den du dich selbst hältst. In dir ist etwas, was alle deine Werke und Gedanken Lügen straft, du bist, mit einem Wort, nicht — echt!" Wieso ist aber eine so plötzliche Erkenntnis möglich? Mag man sie Intuition nennen, was zu deutsch Anschauung heißt, so will das sagen, daß ich in dem Moment, wo der Fremde zur Türe hereintrat, in dem kurzen Augenblick, „der den haftenden Blick von dem zurückweichenden trennt", daß ich da als gespannter Beobachter einen (mimischen oder gestenhaften) Zug an ihm gesehen habe (etwa das Zurückweichen des Blicks), der mir mehr sagte,

als alles, was der Betreffende expressis verbis von sich gesagt hat; dieser Zug gibt mir Kunde etwa von einer gewissen Unsicherheit, Unmännlichkeit, Feigheit oder Unaufrichtigkeit seines Wesens, welche in lebhaftem Kontrast steht zu seinen Worten und Werken, und von der ich annehme, daß er sie sich selbst nie eingestehen wird. Insofern gehört er mir jetzt unentrinnbar an, ich kenne sein „Geheimnis", das heißt, ich kenne ihn besser als er selbst sich kennt oder als er will, daß man ihn kennt. Wenn dieses „Selbst" transzendental heißen soll, so ist es gar kein metaphysisches, kein Kantisch-transzendentales und kein mystisches Selbst, sondern ein empirischpsychologisch-„transzendentales" in dem Sinne, daß es über die oberflächliche, „naive" empirisch-psychologische Erkenntnis hinausgeht auf das Gebiet einer vertieften oder besonders aufmerksam geschulten Erkenntnis, und hinaus etwa über das „Selbst", das der Betreffende absichtlich oder unabsichtlich „spielt", agiert oder darstellt, zu dem Selbst, das er „eigentlich", „im tiefsten Innern" ist. Es ist, mit dem einzig richtigen Wort, sein echtes oder „wahres" Selbst, im Gegensatz zu seinem unechten, sich und andern vorgetäuschten Selbst.

Daß von dieser mystisch-metaphysischen Auslegung einer empirisch-psychologischen Tatsache ein direkter Weg zum Okkultismus und Spiritismus geht, ist bekannt. Diese Pseudometaphysik und Pseudowissenschaft hätte aber nicht so tief Fuß fassen können, wenn die Psychologie den Tatsachen, die dort dem Aberglauben und dem „autistisch-undisziplinierten Denken" (Bleuler) überhaupt ausgeliefert sind, mehr Beachtung geschenkt hätte. Insofern ist auch die echte Mystik, ja sind auch ihre mißratenen Abkömmlinge für die Psychologie lehrreich. Auch sie weisen in ihrer Art auf die „unendliche" Aufgabe der Psychologie hin, auf die unausschöpfbare „Tiefe" der menschlichen Person. Noch klingt in dem wissenschaftlichen Begriff „des Unbewußten" der psychoanalytischen Psychologie ein solcher mystischer Unterton an, ohne welchen aber schwerlich die konkreten wissenschaftlichen Erfolge erreicht worden wären, zu denen diese Forschungsrichtung gelangt ist. Daß im übrigen die mystisch-scheue Verehrung einer geheimnisvollen Tiefe der menschlichen Persönlichkeit und die Einsicht in die Grenze unserer Erkenntnis derselben die empirische Erforschung der menschlichen Person nicht nur nicht hindert, sondern fördert, zeigen viele große Geister. So sahen wir bereits Goethe auf den „geheimen" Punkt der Shakespeareschen Personen hinweisen, „den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat und in dem das Eigentümlichste unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt". So erklärt ferner Mommsen die Unmöglichkeit, einen Cäsar anschaulich zu schildern, damit, daß „das Geheimnis der Natur, in ihren vollendetsten Offenbarungen Normalität und Individualität miteinander zu verbinden", unaussprechlich sei (Römische Geschichte, V. Buch, S. 468, 6. Aufl.); und ganz ähnlich bestimmt Jacob Burckhardt das große Individuum als die „geheimnisvolle Koinzidenz" des „Besonderen mit dem Allgemeinen", die im einzelnen „inkommensurabel" sei (Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 210ff.). Mystik, Erkenntnistheorie, ethische und ästhetische Bewertung, historische Wertbeziehung und psychologische Beschreibung treten uns in diesen Auffassungen vereint entgegen, Beweis genug, daß der Psychologe allein den Gehalt des Begriffes der Person nie ausschöpfen wird.

Wenn also Kritizismus und Mystizismus lehren, den Begriff der Person als unendliche Aufgabe aufzufassen, so scheinen beide sich in Widerspruch zu setzen mit denjenigen metaphysischen Ansichten, die das Wesen der „Dinge" und auch der Person intuitiv erfassen zu können glauben, womit scheinbar eine „fertige Erkenntnis", keine unlösbare Erkenntnisaufgabe gemeint ist. Was zunächst Husserls reine Phänomenologie angeht, so wissen wir aber, daß es sich hier um gar keine Seinserkenntnis handelt, sondern um rein ideative Wesensschau, woraus der empirischen Psychologie, die es mit realen Wesen zu tun hat, kein Erkenntniszuwachs, sondern nur ein Erkenntnisprüfstein erwächst. Daß andererseits die Bergsonsche Intuition, entgegen oberflächlicher Annahme, keine fertige „Anschauung" liefert, sondern ebenfalls die nie endgültig zu lösende Aufgabe „des Zusammen- und Ineinanderschauens" der Resultate der „logischen Analyse", hat Scheler uns sehr deutlich gezeigt (vgl. p. 100f.) und bedarf hier keiner Wiederholung.

Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß im gewöhnlichen Leben wie in der wissenschaftlichen Psychologie immer wieder von einer Intuition die Rede ist, die mehr leisten soll als begriffliche Erkenntnis, und die gerne, oft mit dem Beiwort „genial" versehen, als etwas von wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt Verschiedenes angestaunt und gepriesen wird. Oft dient sie gerade dazu, den praktischen „Menschenkenner" von dem wissenschaftlichen Psychologen zu unterscheiden. So erklärt z. B. auch Simmel: „Der Menschenkenner erfaßt intuitiv die Totaleinheit des Individuums, aus der er dann die Einzelheiten seines Verhaltens ableitet. Der Psycholog, als Wissenschaftler, kann diese Einheit nicht erfassen, sondern nur die einzelnen Elemente, in die sie für ihn zerfällt, und die er dann mit der besonderen Logik der Psychologie noch weiter analysiert oder auch synthetisiert. Daher ist begreiflich, daß gute Psychologen so oft schlechte Menschenkenner sind. Der Menschenkenner kann, weil er auf das Ganze sieht, immer nur Individuen zum Gegenstand haben, denn eine seelische Totalität hat immer die Form des Individuums. Erst wenn sie in Elemente zerlegt ist, kann jedes von ihnen wie ein Querschnitt durch viele Individuen liegen, kann ein Allgemeines sein. Der Menschenkenner hat also ein ganz anderes Objekt wie der Psychologe" (Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch, Logos VIII, S. 142f.).

Es scheint uns ein Zeichen für den „zurückgebliebenen Stand der Psychologie" zu sein, daß noch immer so geurteilt wird. Sicher liegen hier zwei verschiedene Erkenntnisrichtungen vor, aber sowohl der Menschenkenner als der Psychologe bedürfen beider. Mit der Erfassung der Totaleinheit des Individuums allein ist noch nichts getan, denn diese kann an und für sich (d. h. ohne Kontrolle des analysierenden Verstandes) total falsch sein. Keyserling hat hier das erlösende Wort gesprochen: „Jeder Esel übt Intuition, sofern er überhaupt zu Synthesen gelangt, aber die Synthesen der Esel sind gewöhnlich falsch" (Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie, Logos III, S. 71). Andererseits verdient derjenige den Namen eines Psychologen nicht, der ein schlechter Menschenkenner ist und sich nur auf die „Zerlegung in Elemente" versteht. Er mag ein guter Naturwissenschaftler sein und die Gesetze der seelischen Elemente und ihrer Verbindungen genau erforscht haben, aber ein Psychologe kann er deswegen noch nicht genannt werden. Ähnlich, aber den Wechselbeziehungen beider Erkenntnisrichtungen doch mehr Raum

gebend als Simmel, drückt sich Jaspers[62] (S. 178) aus: „Das Verfahren des verstehenden Psychologen ist demnach: Er geht aus von einer verstehenden Gesamtintuition. Diese wird zerlegt und geprüft, nacheinander werden Inhalte, Phänomene und Mechanismen des verstehbaren Ganzen geklärt. Schließlich wird auf dieser gegliederten Basis das bereicherte Verständnis des Zusammenhangs wieder aufgebaut. Einem konkreten Fall gegenüber wird dieses Verfahren immer wiederholt, wieder verworfen und durch intensives Sammeln objektiver Daten in Wechselwirkung von immer neuer Gesamtanschauung und Zergliederung Einsicht gewonnen".

Über das Wesen der Intuition orientiert am besten Keyserling in dem soeben zitierten Logosaufsatz. Er warnt davor, intuitiv mit visuell zu verwechseln und zu glauben, daß Intuition und Reflexion sich wie Anschauung und Denken zueinander verhalten.

„Das Wirkliche, das als Intuition bezeichnet wird, ist ein a priori nicht allein dem Begriffe, sondern auch der Anschauung gegenüber, es ist ein Vermögen allgemeinster Art, das seinen Ausdruck sowohl in Begriffen als in Bildern, sowohl in Erlebnissen als in Taten finden kann". „Mögen die Ausdrucksformen der Intuition je nach Veranlagung und Gegenstand noch so verschieden sein, dem verschiedenen Ausdruck liegt überall ein Gleiches zugrunde.

Dieses Gleiche, das die Intuition des Dichters sowohl als des Denkers, des Staatsmannes sowohl als des Arztes, des Psychologen wie des Geschäftsmannes, des Mathematikers wie des Naturforschers charakterisiert, dieses überall Wirksame, das jedes Verstehen überhaupt vermittelt und möglich macht, ist nichts anderes als die ursprüngliche Fähigkeit, einen Zusammenhang zu erfassen und zu produzieren". „Alles Besondere, was Intuition je nach den Umständen auszeichnet, mag anderweitig abzuleiten sein: das Vermögen, Zusammenhänge zu erfassen oder zu produzieren, ist auf kein anderes zurückzuführen, denn in den Elementen als solchen, welche Anschauung feststellen, Analyse erschließen mag, ist ihr Zusammenhang niemals enthalten; er muß hinzugebracht werden, um als solcher vorhanden zu sein. Das Apriorische jedes Zusammenhangs den Teilen, aus welchen er besteht, gegenüber, ist deswegen häufig verkannt worden, weil es immer möglich ist, ein Zusammenhängendes aufzulösen: das Wesentliche ist die Unmöglichkeit, aus ursprünglich Diskontinuierlichem ein Kontinuum herzustellen" (S. 61). Es kommt daher alles darauf an, zu begreifen, daß die Zusammenhangserkenntnis etwas Ursprüngliches, Selbständiges ist, wie wir es bei Bergson, Dilthey u. a. ja gelernt haben. „Ein Zusammenhang ist etwas völlig Selbständiges, wie immer er sonst qualifiziert sei, er ist ganz oder gar nicht, ein Unauflösliches den Teilen gegenüber. Daher kann er auch nur als Ganzes oder gar nicht erfaßt und geschaffen werden" (S. 62). „Ginge der Poet beim Dichten von keiner Einheit aus, seine Verse hingen niemals zusammen; der Geschäftsmann, der seine Aktionen nicht auf einmal übersieht, wird nie mit Erfolg operieren. Und was vom (oft blind) Produzierenden gilt, besteht ebenso beim Betrachtenden zurecht: jegliches Verstehen setzt die Fähigkeit voraus, gegebene Teile in einheitlichen Konnex zu bringen; wer solches nicht ursprünglich vermag, den lehrt es keine Wissenschaft der Welt. Dies ist denn der Grund, weshalb das Wesen eines Menschen nur intuitiv zu erfassen ist: da es hier darauf ankommt, den lebendigen Zusammenhang alles Einzelnen zu verstehen, und da dieser Zusammenhang in den gegebenen Erscheinungen als solchen nicht enthalten ist, sondern von jedem, außer der Person, die ihn in sich verkörpert, recht eigentlich erschaffen werden muß, um für das Bewußtsein dazustehen, so kann hier durch bloße Analyse nichts zu erreichen sein" (S. 63). „Wenn einer das Wesen eines Menschen intuitiv erfaßt hat, so äußert sich das darin, daß er den sinnvollen Zusammenhang aller wirklichen und möglichen konkreten Lebensäußerungen übersieht; das ‚Wesen' als solches wird er weder schauen noch je zum Ausdruck bringen, denn dessen einzig möglicher Ausdruck ist eben die leibhaftige Wirklichkeit. Freilich kann er — genau im gleichen Sinne, wie der bildende Künstler die Seele eines Menschen oft mit anderen Mitteln herausarbeitet, als die Natur, so daß die Ähnlichkeit eines Porträts nicht notwendig photographische Treue bedeutet — eine Begriffskonstruktion an deren Stelle setzen: das tut der Psychologe im Gegensatz zum Dichter, der Geschichtsphilosoph im Gegensatz zum beschreibenden Historiker; das Wesen eines Menschen wie das einer Epoche kann auch in anderer Form

materialisiert werden als in der Form des Menschen und der Epoche selbst. Aber die begriffliche Verkörperung bleibt immerhin Verkörperung; das Wesen tritt, weil es in Begriffen erscheint, nicht unmittelbarer zu Tage, als im Falle der leibhaftigen Erscheinung. Die Intuition ‚an sich selbst' ist überhanpt keines Ausdrucks fähig" (S. 71).

Diese Ausführungen, denen wir nichts Stichhaltiges entgegenzusetzen wüßten, zeigen uns von neuem, daß auch die Intuition kein Zaubermittel ist, und daß auch sie eine Aufgabe stellt, die nur schrittweise erfüllt werden kann; denn da Intuition Zusammenhangserkenntnis oder Erkenntvon Zusammenhängen ist, so ist sie erst recht ein „Begreifen", wie alle Erkenntnis, und wir wundern uns daher nicht, wenn Keyserling dazu gelangt, sie schließlich der Synthesis Kants gleichzusetzen: „Die Kraft einer ursprünglichen Synthesis ist eben die Intuition" (S. 62).

b) Person und Ethik.

Weder für den Transzendentalismus Kants noch für den Mystizismus steht die individuelle Person im Mittelpunkt der Betrachtung; ja sie wird weder dort noch hier als Individuum erfaßt. Dort ist sie gleichsam ein allgemeiner Grenzfall, das Äußerste an Bestimmbarkeit oder die unendliche Aufgabe der Bestimmung; hier, im Mystizismus, ist sie trotz aller scheinbaren Durchdringung und unmittelbaren Vereinigung mit dem sie erfassenden Subjekt doch auch nur ein „Teil des Unendlichen", ein Widerschein des unergründlichen Geheimnisses der Welt. Dort, bei Kant, ist Objekt der Untersuchung nicht die individuelle Person, sondern das transzendentale Gesetz, hier, in der Mystik, nicht das individuelle Ich, sondern das geheimnisvolle Dunkel des Absoluten.

In der Ethik nun stehen wir vor neuen Stellungnahmen zur Person, die aber äußerst verschieden sind, je nach dem, was unter Ethik verstanden wird. Streifen wir zunächst die Ethik Kants, so haben wir hier nun tatsächlich eine Metaphysik des Übersinnlichen in reinster (durchaus transzendenter) Form vor uns, aber keine „theoretische" oder Erkenntnismetaphysik, sondern eine „praktische" oder ethische Metaphysik, eine Metaphysik des Glaubens. Was Kant in seiner praktischen Philosophie gibt, ist nichts durch Erfahrung Beweisbares oder Bestreitbares, sondern Sache des Glaubens, des Gewissens, der ethischen Überzeugung. Infolgedessen könnten wir uns der Mühe entheben, Kants Ethik und die Psychologie miteinander zu konfrontieren, da vom Übersinnlichen zu einer Erfahrungswissenschaft keine Brücke gespannt werden kann; jedoch ist diese Erkenntnis noch nicht Allgemeingut. So werden z. B. immer noch erfahrungswissenschaftliche Untersuchungen angestellt über den Kernpunkt der ethischen Metaphysik Kants, über die Lehre von der Autonomie oder Freiheit der sittlichen Persönlichkeit. „Gibt es" eine Willensfreiheit, und wie stellt sich die Psychologie dazu, so wird immer noch gefragt. Für uns hingegen stellt sich die Frage ganz einfach so: Ist die Psychologie eine Erfahrungswissenschaft oder nicht? Da das erstere der Fall ist, da die Psychologie heute Lehre von den erfahrbaren Erscheinungen des Seelenlebens sein will und mehr nicht, ist Freiheit nirgends in ihr anzutreffen; denn in der Erfahrung und ihrer erkenntnismäßigen Verarbeitung kann Freiheit niemals gefunden werden; andererseits, ob es Freiheit jenseits der Erfahrung, also für den „intelligiblen Charakter", wie Kant sagt, gibt, m. a. W., ob wir nicht nur Erscheinungen

in der Erfahrungswelt, sondern zugleich Personen in der intelligiblen, übersinnlichen Welt sind (eine Unterscheidung, die bekanntlich auch Schopenhauer energisch vertreten hat), das zu untersuchen, fehlt der Psychologie jedes Mittel und daher auch jede Berechtigung. Niemand hat diese Verhältnisse klarer und schärfer dargelegt als Kant selbst. In dem kosmologischen Freiheitsbegriff seiner transzendentalen Dialektik hat er gezeigt, daß die übersinnliche Realität der Persönlichkeit theoretisch weder bejaht noch verneint werden kann; erst in dem ethischen Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft hat er dann begründet, daß und warum sie praktisch als notwendig behauptet, d. h. geglaubt werden müsse. Diese Begründung selbst (aus dem „transzendentalen Faktum" des sittlichen Bewußtseins und der Analyse seiner Apriorität heraus) liegt aber außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß ein Thema wie „Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie" (Hoche, Wiesbaden 1902) für uns eine contradictio in adjecto bedeutet. Wenn Hoche etwa erklärt: „Die Beobachtung der Erscheinung des Gewissens bei Normalen, bei Nervösen, bei den Grenzfällen und bei den Geisteskranken läßt dasselbe als untauglich erscheinen, um als Beweis für die Existenz des intelligiblen Charakters zu dienen" oder: „Die Erfahrungen der Psychopathologie führen mit Notwendigkeit in der Frage der Willensfreiheit zum Determinismus" (S. 39), so handelt es sich hier für den Kenner der Lehre Kants um vor aller Untersuchung feststehende Dinge, und zwar feststehend lediglich auf Grund der Inkompatibilität der Begriffe Freiheit und intelligibler Charakter einerseits, Beobachtung, Erscheinung, Beweis, Erfahrung, Psychopathologie usw. andererseits. Zwischen diesen Begriffsreihen gibt es gar keine theoretische oder erkenntnismäßige Brücke. Eine Kausalfreiheit oder „Freiheit von der Naturkausalität" kann für das empirische Individuum nicht gelten, schon weil die Begriffe Freiheit und Erfahrung sich ein für allemal ausschließen.

Mit dieser Kausalfreiheit darf aber, wie auch Hoche klar nachweist, nicht verwechselt werden die psychologische oder Wahlfreiheit, das „Gefühl", bestimmend in den Motivationsprozeß eingreifen zu können. Der Begriff dieser „psychologischen Willensfreiheit" verträgt sich vollkommen mit der empirischen Bedingtheit und strengen Kausalität der menschlichen Handlungen; denn wie F. A. Lange[82] (II, S. 404) einmal sagt: „zwischen der Freiheit als Form des subjektiven Bewußtseins und der Notwendigkeit als Tatsache objektiver Forschung kann so wenig ein Widerspruch sein wie zwischen einer Farbe und einem Ton". Und zwar gilt es nicht nur zu behaupten, „daß das Bewußtsein der Freiheit eine Wirklichkeit ist, sondern auch, daß der mit dem Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit verbundene Vorstellungsverlauf eine ebenso wesentliche Bedeutung für unser Handeln hat, als diejenigen Vorstellungen, in welchen uns eine Versuchung, ein Trieb, ein natürlicher Reiz zu dieser oder jener Handlung unmittelbar zum Bewußtsein kommt". Es ist daher „ganz in der Ordnung, daß dem materialistischen Fatalismus gegenüber die Bedeutung der Freiheit aufrecht erhalten wird, namentlich für das sittliche Gebiet". Es wird nun jedermann verstehen, wenn Windelband erklärt: „Sittliche Freiheit ist die bewußte Unterordnung aller Triebfedern unter das erkannte Sittengesetz. Freiheit ist die Herrschaft des Gewissens", und wenn er hinzufügt, daß diese Frei-

heit kein geheimnisvolles Vermögen sei, „etwas zu tun, wozu keine Ursache vorhanden ist", und daß sie keine Ausnahme verlangt „von dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Erscheinungen des empirischen Seelenlebens" (Normen u. Naturgesetze, S. 87f.).

So sehen wir, daß die Grundbegriffe der metaphysischen Ethik und diejenigen der Psychologie sich nicht ins Gehege kommen können, da sie gar keine Berührungsflächen besitzen, sondern durchaus einem ἄλλο γένος angehören. Das gilt natürlich auch von ihren Personbegriffen. Nun ist aber Ethik nicht nur Metaphysik, Lehre von einem übersinnlichen Sein; sie ist vor allem Wert- oder Normwissenschaft, Lehre von einem überindividuellen Gelten. Als solche „wendet sie sich" an das „sittliche Bewußtsein" des Menschen, an sein Gewissen, oder wie immer man den Inbegriff der auf ethische Normen oder Werte gerichteten oder sie gegenständlich erfassenden seelischen Akte bezeichnen will. Sofort tritt uns hier, wie auch schon in der ethischen Metaphysik, das Moment der Auswahl entgegen. Die Ethik wählt unter dem seelischen Geschehen aus, sie bezieht sich nur auf das Wertbewußtsein des Menschen und auch wiederum nur auf einen Ausschnitt desselben. So erklärt Windelband[142] (S. 72f.) einmal: „Das System der Normen stellt eine Auswahl aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Kombinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen, die Naturgesetze des psychischen Lebens sich entfalten können. Die Gesetze der Logik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Vorstellungsassoziation, die Gesetze der Ethik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Motivation, die Gesetze der Ästhetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Gefühlstätigkeit".

Nun ist aber keineswegs nur der Umfang dessen, wofür der ethische (oder überhaupt normative) Begriff gilt, kleiner als der Umfang dessen, wofür der psychologische Begriff gilt. Der Unterschied zwischen beiden Begriffssphären erschöpft sich keineswegs damit, daß die eine lediglich einen kleineren Kreis seelischen Geschehens umgrenzt als die andere, nämlich den Kreis dessen, was allgemein als sittlich bezeichnet wird, so daß man sich damit begnügen dürfte, zu sagen, der ethische Begriff beziehe sich, wie der psychologische, auf seelisch Wirkliches, jedoch nur auf einen gewissen Ausschnitt dieser Wirklichkeit. Nein, diese Rede gilt zwar auch für eine Gruppe wissenschaftlicher Begriffe, nämlich für die „moralpsychologischen" Begriffe, aber durchaus nicht für die ethischen. Diese Begriffe, also das, was wir mit den Ausdrücken recht und unrecht (gut und schlecht) bezeichnen, beziehen sich nicht nur (mittelbar) auf einen Ausschnitt aus der seelischen Wirklichkeit, sondern auch, und zwar unmittelbar, auf etwas, auf Grund dessen jener Ausschnitt, die Auswahl, erst möglich wird, nämlich auf einen Wert. Infolgedessen sind sie gar keine Seinsbegriffe und beziehen sie sich in letzter Linie nicht auf etwas, das ist, sondern auf etwas, das sein soll. So sagt das Sittengesetz keineswegs nur, diese Handlung ist gut und jene ist schlecht, sondern eben als Sitten-Gesetz fordert, verlangt sie diejenige Handlung oder Gesinnung, die als gut (= sittlich wert-voll) allgemein gebilligt werden kann. Indem aber der ethische Begriff sagt, was sein soll, wendet er sich an ein Subjekt, von dem er die Verwirklichung des Seinsollenden verlangt, oder an das er seine Forderung stellt. Wird doch der ethische oder sittliche Wert gerade dadurch zu definieren versucht, „daß

er stets ein Handeln vom Menschen fordert" (Rickert), und zwar ein Handeln auch schon in dem weiteren Sinne des Wollens einer Handlung. Dieses Handeln, sei es nun nur ein Wollen, sei es außerdem Ausführung dieses Wollens, realisiert oder verwirklicht den geforderten Wert nur dadurch, daß es die („innere" oder „äußere") Wirklichkeit irgendwie dem Werte entsprechend, d. h. also (sittlich) richtig gestaltet. Die Gestaltungen der Wirklichkeit aber, an denen der sittliche Wert, wie man sich ausdrückt, „haftet", nennt man sittliche Güter, die Personen, an denen diese Werte sich verwirklichen, Wertträger (Träger sittlicher Werte). Nun kann man, wie wir sahen, die Werte selbst gedanklich loslösen von allen Gütern, woran sie empirisch haften, und von allen Vorgängen oder Personen, wodurch sie empirisch verwirklicht werden. Man frägt dann nicht mehr nach ihrem Sein in der Wirklichkeit, sondern nach ihrem irrealen (objektiven) Sinn, ihrer objektiven Bedeutung, ihrer objektiven Geltung. Die Wissenschaft, die diese Probleme untersucht, heißt Philosophie, insofern sie sich auf die sittlichen Werte bezieht, Ethik. Und zwar erscheint der Wert hier wesentlich als Zweck, auf den das menschliche Wollen gerichtet werden soll[1]).

Wir sehen also, daß wir auch in der Ethik als Wertwissenschaft den Begriff der empirischen Person nicht suchen dürfen. Soweit die Wertethik sich mit der letzteren befaßt, betrachtet sie sie selbstverständlich nur unter Wertgesichtspunkten, d. h. sie „bewertet" die Person oder das seelische Geschehen überhaupt. Psychologie ist nun aber ebensowenig wie eine Wissenschaft von einem übersinnlichen Sein eine Wissenschaft von einem überindividuellen, normativen Gelten. Gerade sie muß sich vor nichts mehr hüten, als vor der Einführung von Wertgesichtspunkten oder Bewertungen, ihr müssen alle „Gegenstände", seien es nun Personen oder seelische Erlebnisse von Personen, „gleich gelten". Selbstverständlich untersteht die Psychologie selbst dem Wert der Wahrheit, aber das betrifft nicht die Gegenstände der Psychologie, sondern die Psychologie als Gegenstand.

Wie tief rein ethische Gesichtspunkte auf die Psychologie zurückgewirkt haben, zeigt schon die Unterscheidung zwischen „niederen" und „höheren" Trieben, Vermögen oder Seelenkräften, eine Unterscheidung, die schon bei Plato zu dem eindrucksvollen Gleichnis von dem Roßgespann (Phädrus, Abschnitt 246ff.) geführt hat: Von den beiden Rossen ist das eine „gut und edel" (*θυμός*, *θυμοειδές* = edle und kraftvolle Willensbetätigung), das andere aber „entgegengesetzter" Art (*ἐπιθυμητικόν* = sinnliche Begehrlichkeit). Beide aber werden im Zaume gehalten durch den Führer oder Rosselenker (*ἡγεμονικόν*, in der Politeia *λογιστικόν*), d. h. durch die den Ideen zugewandte Vernunft, den *νοῦς*, welcher allein den unsterblichen Teil der Seele darstellt. Auch bei Kant liegt selbstverständlich der höchste Wertakzent auf der Vernunft, ja nur als vernünftiges Wesen wird der Mensch Person (vgl. Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft). Nur als vernünftiges Wesen ist er Selbstzweck (während alle Sachen nur einen Marktpreis haben und als Mittel gebraucht werden), nur als solcher ist er frei, und nur als solcher besitzt er Würde und verdient er Achtung. Durch diese Lehre

---

[1]) Die obigen Ausführungen sind im Geiste und in den Ausdrücken Rickerts, Windelbands, Häberlins gehalten.

Kants ist die Geschichte des Wortes Person in eine neue Phase getreten, und von ihr gingen die mächtigsten Impulse aus auf die nachfolgenden Heroen der deutschen Geistesgeschichte. Mit Recht legt sich A. Trendelenburg, dem wir eine instruktive kleine Abhandlung „Zur Geschichte des Wortes Person" verdanken (Kantstudien, Bd. XIII), die Frage vor: „Wie kann die Person, persona, d. h. die vorgehängte Maske, die den angenommenen Schein bedeutet, zum Ausdruck des innersten sittlichen Wesens, zum Ausdruck des eigensten Kerns im Menschen werden?" (S. 3).

Bekanntlich hat Schiller den Begriff der Kantischen Person und der Freiheit modifiziert und „gemildert" (vgl. insbesondere Über die ästhetische Erziehung des Menschen). „Jede ausschließende Herrschaft eines seiner beiden Grundtriebe [des sinnlichen und des „Formtriebes" = Gesetze gebenden oder vernünftigen Triebs] ist für ihn [den Menschen] ein Zustand des Zwanges und der Gewalt; und Freiheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beiden Naturen" (17. Brief); „daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann" (4. Brief). Immerhin, trotz dieser Modifizierung des Begriffes der Person, ist er auch bei Schiller aufs engste mit dem höheren, dem vernünftigen Trieb verknüpft. „Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit), und jetzt erst, nachdem beide zum Dasein gekommen, ist seine Menschheit aufgebaut" (19. Brief). In diesem Sinne erklärt er auch, daß der Mensch früher Individuum als Person sei (20. Brief). Noch heute finden wir, auch in rein psychologischer Wendung, ähnliche Auffassungen. So erklärt z. B. Pfänder[98] (II): „Nur in dem Maße, als ein Ich-Zentrum dem Selbst herrschend übergeordnet ist, bildet das psychische Subjekt eine Person" (S. 117). Wir werden am Schlusse sehen, daß wir selbst den Begriff der psychologischen Person weiter fassen.

Die Ethik Schillers kommt dem psychologischen Personbegriff schon näher als diejenige Kants, einmal weil sie einen größeren Umfang persönlichen Erlebens begreift, als jene, zum andern, und das hängt hiermit zusammen, eben weil sie den Menschen nicht nur ethisch, sondern auch ästhetisch bewertet. Je mehr Wertgesichtspunkte, desto voller wird der Begriff der Person, jedoch nur insofern, als durch die Vermehrung der Werte auch ihr psychologisches Korrelat, die wertsetzenden Akte, vermehrt werden. Immerhin verbleibt bei Schiller der Name Person, wie wir gesehen haben, nicht der Totalität derselben, sondern nur einem „Teil", nämlich dem Anteil der Vernunft an ihr, während ihre Totalität als ihre „Menschheit" bezeichnet wird.

War nun bei Kant die Person gleichsam rationalisiert, zu einem idealen Vernunftwesen erhoben, bei Schiller aber wieder auf die Erde zurückgebracht und in ihre Stellung als reales, zwischen Natur- und Vernunftgebot sich hindurchkämpfendes Wesen wieder eingesetzt worden, so gerät sie bei Fichte und Hegel erst recht wieder unter das Gesetz der Vernunft. Während es sich schon bei Kant mehr um eine Autonomie der Vernunft, eine Logonomie, und damit durchaus um eine Heteronomie der Person gehandelt hat, wie Scheler (Der Formalismus in der Ethik, S. 386) mit Recht betont, so wurde der Kantische Personbegriff erst recht konse-

quent durchgeführt von Fichte und Hegel. „Denn bei beiden wird die Person schließlich nur die gleichgültige Durchgangsstelle für eine unpersönliche Vernunfttätigkeit".

Nun darf man aber nicht glauben, daß die Ethik überhaupt, d. h. in allen ihren Formen, jeweils gerade die „Vernunft" in die nächste Begriffsnähe zur Person bringt. Schon in einem Briefe Humboldts an Schiller (vom 13. Februar 1796) findet sich die für Humboldts unabhängiges Denken sehr lehrreiche Stelle: „Freilich verdient nun aber das Wort: moralisch hier noch eine eigne Erörterung. Gewöhnlich versteht man unter diesem Ausdruck bloß das, was der Idee des Guten (im Kantischen Sinn) entspricht, und so scheint es sich bloß auf den Willen des Menschen, nicht auf seine übrigen Fähigkeiten zu beziehen. Würde aber freilich der gute Wille in einem Menschen durchaus herrschend, so würde er der Maßstab aller Handlungen, Gedanken, Empfindungen, und würde alsdann freilich auch auf die Ausführung der Idee des Höchstvollkommnen im ganzen Menschen führen" (Neue Briefe Wilhelm von Humboldts an Schiller 1796—1803). Hier finden wir die Person in noch größerem Umfang moralisch erfaßt als bei Schiller. Hier ist ihre Moralität nicht eingeschränkt auf einen Grundtrieb, sondern alles, was sie konstituiert, Handlungen, Gedanken, Empfindungen, der ganze Mensch und nicht nur der Wille soll jetzt „moralisch" erfaßt werden. Von dieser sozusagen „nivellierenden" Richtung der Ethik kann gemäß der oben angeführten Korrelativität zwischen Werten und werterfassenden Erlebnissen die Psychologie nur profitieren.

Die Forderung nach der „Ausführung der Idee des Höchstvollkommnen im ganzen Menschen" hat nun aber für die Psychologie nicht nur den Vorteil, daß sie die Totalität, das Gesamterleben der Person berücksichtigt, sondern auch den, daß sie zu einer „individualistischen" Ethik führt, individualistisch zwar nicht im Sinne Stirners und einer Moral des Sichauslebens, sondern individualistisch in einem besonders schwer zu erreichenden, vielleicht „höchsten" Ziel der Ethik überhaupt. Schleiermacher ist hier etwa zu nennen, vor allem aber Kierkegaard, in unserer Zeit Scheler und besonders Simmel. Die Anschauungen des letzteren finden wir in seinem auch für den Psychologen außerordentlich lehrreichen Aufsatz: Das individuelle Gesetz ([124] S. 154):

Der gewöhnlichen Vorstellung, „daß das Leben die abrollende, subjektive Wirklichkeit ist, der die ideale Forderung des Sollens entgegentritt, einer anderen Ordnung, als aus der das Leben quillt, entstammend", dieser Vorstellung setzt Simmel die Grundeinsicht gegenüber: „Was einander gegenübersteht, ist nicht das Leben und das Sollen, sondern die Wirklichkeit des Lebens und sein Sollen" (S. 156). Das Sollen wird der Wirklichkeit als „zweite Kategorie" gegenübergestellt, „unter der, jener gewissermaßen parallel und auf sie in keiner Weise zurückführbar, wir unser Leben kontinuierlich erleben". Dieses Sollen ist nicht nur als ethisches zu verstehen, „sondern gleichsam als ein ganz allgemeiner Aggregatzustand des Lebensbewußtseins, in dem sich ebenso auch Hoffnungen und Triebe, eudämonistische und ästhetische Forderungen, religiöse Ideale, ja Kapricen und antiethische Begehrungen zusammenfinden, oft mit dem Ethischen und untereinander gleichzeitig; in der Definition der Logik als der Norm, nach der wir denken ‚sollen', gewinnt es sogar rein intellektuelle Bedeutung" (S. 155). Wir sehen also auch hier die Ausdehnung des Sollensbegriffs nahezu auf das gesamte Erleben der Person. Vor allem aber ist dieses Sollen nun keineswegs mehr ein Sollen auf Grund eines Vernunftgesetzes. „Das Gesolltsein kann so wenig hergeleitet werden, wie das Wirklichsein" (S. 158). Wenn das Sollen aus einem Vernunftgesetz abgeleitet wird, so wird tatsächlich die Heteronomie des Sittlichen nicht beseitigt, sie wird nur

„aus dem Verhältnis zu einem Außen in das innerliche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit verlegt. Die Illusion, daß, wenn die Vernunft der Sinnlichkeit befiehlt, damit doch ‚wir selbst' uns das Pflichtgebot geben, kann KANT nur durch die in keiner Weise erwiesene, naiv dogmatische Behauptung stützen, daß jener vernunftmäßige, allgemeingültige Teil von uns das ‚eigentliche' Ich, das Wesen unseres Wesens ausmache. Es kommt darin der moralische Größenwahn zum Ausdruck — der allerdings in der Geschichte der Moralen endemisch ist —, daß die Sinnlichkeit eigentlich nicht zum ‚Ich' gehört" (S. 165). Die Sittlichkeit hingegen, die das ganze Ich umfaßt, „diese kontinuierliche Sittlichkeit vielmehr orientiert sich nicht nach einem irgendwie äußerlichen festgelegten Wertpunkt..., sondern sie ist gleichsam der Rhythmus, in dem das Leben seiner tiefsten Quelle entströmt, nicht nur die Tönung dessen, was man Handlungen nennt, vielleicht nicht einmal nur des Willens, sondern des ganzen Seins: sie liegt in jedem Gedanken und der Art seiner Äußerung, in Blicken und Worten, im Fühlen der Freuden und Ertragen der Leiden, ja auch in dem Verhältnis zu den Gleichgültigkeiten des Tages. Dieser ganze Zusammenhang des Lebens ist bei dem Menschen, der sittlich ist (nicht nur Sittliches tut), eben anders, als bei dem anders Qualifizierten" (S. 171). Hier werden die Handlungen nicht „reglementiert" durch ein Gesetz, hier muß der Inhalt einer Handlung nicht einem Begriffe entsprechen, dessen allgemeiner Wert oder Unwert das Gesetz festlegt, wie es bei jeder nach Prinzipien normierenden Ethik, vor allem der KANTischen, der Fall ist (S. 173); vielmehr wird die Handlung hier angesehen „als ein Pulsschlag des unmittelbaren Lebens", der sich in ein vorbestehendes Begriffsschema gar nicht adäquat einfügen läßt; „sie bestimmt ihr Wesen von dem Innern des Lebens her, und ihre Verwebungen mit dem Vorher und Nachher und dem ganzen seelischen Komplex dieses Lebens machen ihre Abgrenzung durch einen von außen kommenden Begriff — so unentbehrlich sie für die Praxis ist — zu etwas Zufälligem und Äußerlichem. Die Handlung ist eine, weil das Leben sich von sich aus zu einem gewissen Intensitätsmaß von Willen und Kraftbewährung hebt, sich zu einer Wellenhöhe zuspitzt, mit der es sein nivelliertes, unpointiertes Hingleiten durch den Tageslauf überragt" (S. 176). Der Gegenstand der ethischen Normierung muß von der Gefesseltheit an den Begriff befreit werden, „die für alle rationalistische Ethik von SOKRATES bis KANT und weiter .... bestimmend ist". „Die Gewalttat KANTS, dieses zentrale, das sittliche Leben aus sich entwickelnde Ich für identisch mit der allgemeinen Vernunft zu erklären", kann nicht mehr mitgemacht werden. Das „Werde, was du bist" als ein Zurückkehren zu dem eigensten und echtesten Selbst, zu dem Punkt, „wo der Mensch mit sich allein ist", wird jetzt wieder als sittliches Verhalten bezeichnet. „Das allgemeine Gesetz kann sich nur auf die einzelnen bezeichenbaren Handlungen richten, die aus dem individuellen Lebenszusammenhange herausgeschnitten sind. Die Individualisierung der Tat, die sie durch Unterordnung unter einen Begriff (wodurch ihre Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz bedingt ist) gewinnt, widerspricht derjenigen Individualisierung, die sie als Szene oder Pulsschlag des Gesamtlebens ihres Subjekts besitzt und in der allein — dies ist allerdings mein Grundaxiom — ihre volle und letzte sittliche Bedeutung sich dartun kann. Soll also das über dem Tun stehende Gesetz ihm wirklich diese Bedeutung abfordern, so kann es nur aus der als Sollen ablaufenden Lebenseinheit des Individuums stammen, oder genauer, die augenblickliche Ausgestaltung eben dieser sein" (S. 196). M. a. W. „Das jeweilige Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit". Bei dem ideellen Parteigegensatz, der Antinomie oder Fremdheit zwischen der Bedeutung des Einzelnen, hier der einzelnen Akte des Lebens, und der Bedeutung des Ganzen, nämlich des Gesamtstromes des Lebens, welches „wie eine flüssige Substanz an all jenen Phänomenen nur seine stetig wechselnden Formen gewinnt", bei dieser Antinomie kann man sich nicht beruhigen (S. 206). Vielmehr ist „in jeglichem menschlichen Verhalten der ganze Mensch produktiv" (S. 207), „ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben" und „hat dies individuelle Leben alle Folgen seiner Vergangenheit, alle Spannkräfte seiner Zukunft in sich". „So wenig unser Wissen ausreicht, es im einzelnen zu erweisen, so ist doch hier das metaphysische Grundgefühl dieses: daß jede existenziale Besonderheit das Ganze des individuellen Daseins, aus dem sie kommt, in ihrer besonderen Sprache restlos ausdrückt" (S. 207 ff.). Nach rein ethischen Gegensätzen das Echte unserer Natur zu bestimmen, geht nicht an; denn „wer will sicher erkennen, wo das Echte meiner Natur liegt?" (S. 209). „Im eigentlich vitalen und metaphysischen Sinne gibt es nur ein Leben, von dem bald die Fülle, bald die Armut die Echtheit und Ganzheit ist". „Der Mensch ist einmal so und ist ein andermal anders, und aus dem bloß häufigeren Auftreten einer be-

stimmten Qualität zu schließen, die eine läge in einer charakterologisch oder metaphysisch prinzipiell anderen Schicht als die andere, bewegt uns nur ein Optimismus oder Pessimismus über unseren Eigenwert" (S. 209 f.). Es darf nie vergessen werden, „daß es der ganze Mensch ist, der denkt, fühlt, begehrt, daß auch jeder einzelne Sinn nur eine Kanalisierung der Lebensganzheit ist, durch die diese mit der Außenwelt verkehrt" (S. 211). Es liegt nahe, auf das hier immer und immer wieder betonte Verhältnis vom Einzelnen und Ganzen, von einzelner Handlung und ganzem Lebensstrom, die Scheidung von Aktualität und Potentialität anzuwenden; jedoch erblickt Simmel hierin einen „höchst problematischen Hilfsausdruck, da die unlösbare Verwebtheit des sogenannten Aktuellen und des sogenannten Potentiellen erst den wirklichen und wirksamen Lebensmoment konstituiert" (S. 215). Mit ähnlicher Schärfe wie Bergson arbeitet Simmel dann den Gegensatz seiner Lebensauffassung gegen die mechanistische und platonisierende Auffassung heraus (S. 215 ff.).

Wenn man das Sollen nicht aus der Materie oder den formalen Verhältnissen seiner Inhalte herausgewinnt, sondern aus dem Leben, und da das Leben sich nur an Individuen vollzieht, „ist die moralische Normierung, ihrem inneren Prinzip nach, eine individuelle" (S. 222); „das jeweilige Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit" (S. 225). „Besteht einmal ein bestimmt individualisiertes Leben als eine in vollem Sinne objektive Tatsache, so ist auch sein ideales Sollen als ein objektiv gültiges da, derart, daß wahre und irrige Vorstellungen darüber sowohl von seinem Subjekte wie von anderen Subjekten gefaßt werden können" (S. 226).

Diese so bedeutsamen Ausführungen Simmels enthalten ebensoviel, ja mehr Psychologisches als Ethisches! Ihre Übereinstimmung mit den in dieser Schrift vertretenen Grundanschauungen ist leicht erkennbar. Hier nur noch ein Hinweis: Wenn der Psychologe von Bergson lernen kann, daß die individuelle Person nicht dasjenige ist, was allen andern zukommt, sondern etwas Einzigartiges, an dem nur der Allgemeinbegriff, es entindividualisierend, das Gemeinsame heraushebt, so kann er von Simmel lernen: „Das Individuum ist der ganze Mensch, nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem alles auch anderen Zukommende abzieht" (S. 234).

Wer die ethischen Anschauungen Kierkegaards aus seiner früheren schriftstellerischen Epoche kennt, dem wird auffallen, daß das, was Simmel hier lediglich als Programm aufstellt, von Kierkegaard oft bis ins einzelne ausgeführt und gepredigt wird (vgl. insbesondere: Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit. Aus Entweder-Oder, II. Teil). Sagt nicht auch Kierkegaard: „Wer sich selbst ethisch gewählt hat, hat sich selbst in seiner ganzen Konkretion bestimmt"? ([71] S. 333). Auch Kierkegaard bekämpft die Auffassung, welche das Ethische in etwas „Abstraktem", „der Persönlichkeit ganz Fremdem" sucht. „Die Persönlichkeit hat also das Ethische nicht außerhalb ihrer selbst, sondern in sich selbst, und es bricht aus dieser Tiefe hervor" (S. 327). „Nur in sich selbst kann das Individuum Aufklärung über sich selbst bekommen" (S. 329). Wenn bei Simmel das Wort auch fehlt, so ist doch klar, daß das, was dort „verabsolutiert" wird, die Persönlichkeit selbst ist. Sehr klar führt dies Kierkegaard aus: „Die Persönlichkeit erweist sich von selbst als das Absolute, das seinen Zweck in sich selbst hat" (S. 334). „Gerade durch die Einsicht, daß die Persönlichkeit das Absolute ist, ihr eigenes Ziel, die Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, gerade dadurch wird jede Skepsis überwunden, die das Historische zum Anlaß nimmt" (S. 336). Der geniale Psychologe, der Kierkegaard war, verrät sich nicht am wenigsten aus der „Lebensnähe", welche seine Ethik auszeichnet!

c) Person und Ästhetik. Der ästhetische Begriff der Persönlichkeit. Person und Kultur.

Daß ethische und ästhetische Bewertung oder Beurteilung nicht völlig zu trennen sind, haben schon Shaftesbury und dann vor allem Herbart gezeigt. Auch Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen sind ein sprechender Beweis hierfür. Die Überschriften dieser Abschnitte sind daher nicht pedantisch aufzufassen; sie sind lediglich a potiori gewählt.

Uns interessiert hier nur die Frage der ästhetischen Beurteilung der Person, also die Person als ästhetischer Gegenstand, als ästhetische „Gestalt", als Kunstwerk, ganz allgemein: als „gebildete" Person. Wie für die ethisch gebildete wird auch für die ästhetisch geformte Person mit Vorliebe der Ausdruck Persönlichkeit gewählt. Wir werden von einer bedeutenden Persönlichkeit, ja von einer Persönlichkeit überhaupt kaum reden, wenn ihr der eine oder andere „Wert" völlig abgeht. Die Person wird so zur Persönlichkeit und es ist leicht einzusehen, daß zwar jede Persönlichkeit eine Person, aber nicht auch jede Person eine Persönlichkeit ist. Die Psychologie aber hat zu untersuchen, wie die Person sich zur Persönlichkeit gestaltet, m. a. W. wie sie in ihr eine ihrer Ausdrucksformen findet. Ethik, Ästhetik, Literatur- und Kulturgeschichte und historische Biographie haben hier aber wiederum unendlich viel mehr geleistet als die Psychologie selbst, und zwar nicht nur durch die Aufweisung der hier in Betracht kommenden objektiven Wertmaßstäbe und Wertgeltungen, sondern gerade auch durch die Schilderung des empirisch-psychologischen Hergangs.

Wir können als die psychologische Wurzel der Bildung einer Persönlichkeit mit W. v. Humboldt das Bedürfnis des Menschen bezeichnen, „in seinem Denken und Handeln Folge und Einheit zu beobachten" (Über den Geist der Menschheit. Ges. Schriften II, S. 324). „Was er sucht, kann die Moral allein ihm nicht gewähren, und es kann daher nicht als etwas schon Bekanntes angesehen werden. Denn obgleich der moralische Werth allein alle menschliche Würde bestimmt, so ist er doch nur auf einen Theil unsres Wesens, nur auf die Gesinnung, eingeschränkt. Hier wird auch Bildung, hier überhaupt etwas so Allgemeines verlangt, daß es den ganzen Menschen in allen seinen Kräften und allen seinen Äußerungen umfaßt" (S. 326). Wir sehen auch hier wieder den Anspruch auf Umfassung des ganzen Menschen in allen seinen Kräften und Äußerungen, aber die Gesamtheit der Aufgabe wird hier nicht mehr angestrebt durch die gleichmäßige Durchdringung der Erlebnistotalität von einem Wertgesichtspunkt aus, sondern durch die Erfassung des Wesens der Person von einer möglichst vollkommenen Werttotalität aus, als welche die ethische im Verein mit der ästhetischen betrachtet wird (während in dem Sollen Simmels, wie wir sahen, noch eine viel umfassendere Werttotalität gedacht war). Insofern ist für Humboldt derjenige auf der höchsten Stufe der Menschheit angelangt, der großer Mensch und großer Künstler zugleich ist, und er tut hier den schönen und bedeutsamen Ausspruch, an den wir uns bei Gundolfs Erfassung der Goethe schen „Gestalt" erinnern müssen: „Wenn der große Künstler nicht immer auch großer Mensch ist, so ist er es nur, weil er nicht in allen Punkten seines Wesens und in allen Augenblicken seines Lebens Künstler ist" (ebd. S. 329). So nahe sind ihm ethische und ästhetische Bildung verwandt!

Die Folge und Einheit nun, die die „gebildete" Person oder die Persönlichkeit bei ihrem Tun und Denken beobachtet, ist also keineswegs dasselbe, was der Psychologe an jeder Person als Folge und Einheit der Erlebnisse oder als Erlebniseinheit erfaßt: vielmehr bringt die Person dort aktiv, mehr oder weniger „bewußt" oder absichtlich eine, jener ursprünglichen Erlebniseinheit superponierte, objektiv-einheitliche Gestalt oder Form der Erlebnisse hinzu. Man kann daher die Menschen einteilen in solche, die „nur" Personen und in solche, die „auch noch" Persönlichkeiten sind[1]). Eine solche Einteilung hat in sehr klarer Darstellung, und wie mir scheint in ähnlichem Sinne wie Humboldt, S. Kracauer vorgenommen in seinem schönen Aufsatz Über die Freundschaft (Logos VII, S. 182).

Als Kriterien der Unterscheidung seiner zwei Typen Mensch bezeichnet er „das Bewußtsein, das sie von sich selber und ihrem Leben gewinnen. Die einen handeln, denken und fühlen, ohne daß sich zwischen diesen Einzeläußerungen ihrer Existenz irgendwelche Verbindungen herausbilden. Jedes Erlebnis ist für sich abgegrenzt und wirkt nicht auf größere Bereiche der Seele ein. Hierhin gehören alle Menschen — und es sind vielleicht die meisten —, die nicht selbsteigene Kraft genug besitzen, um sich als eigentümliche Einheit in der Welt zu behaupten, sondern ein Erzeugnis der jeweiligen Umstände sind". „Man kann sich die Innenwelt solcher Menschen nicht labyrinthisch genug vorstellen. Da sich in ihnen die verschiedensten Anschauungen, Urteile, Handlungsweisen wahllos treffen und diese Inhalte nicht durchgefühlt und organisch gegliedert sind, ermangeln sie jener höheren Einheit, die bewirkt, daß alles, was vom Menschen ausströmt, als notwendig zu ihm gehörig erscheint. Kein Bewußtsein über den einzelnen Wesensäußerungen, keine Verbundenheit in der Tiefe, kein Allgemeines, das Besondere heiligend und sinnvoll machend! Menschen dieser Art gelangen niemals zu einer Weltanschauung, die ihr Inneres zusammengefaßt widerspiegelt, und Gefühl und Frömmigkeit bleiben bruchstückartige Offenbarungen, anstatt die Seele ganz zu durchtränken und zu vertreten" (S. 195).

„Die Menschen des zweiten Typus dagegen besitzen ein Bewußtsein, in dem sich alle Einzelerlebnisse und -inhalte zusammenfinden und miteinander verwoben werden. Dieses nun zu erörternde Bewußtsein darf durchaus nicht als helles, verstandesmäßiges Bewußtsein von begrifflicher Klarheit aufgefaßt werden. Es bleibt vielmehr meist im Gefühl stecken, oder äußert sich als instinkthaftes Wollen und Widerstreben; selten nur erhebt es sich zum reinen Gedanken". „Das wirkliche und adelnde Selbstbewußtsein verdankt seine Geburt dem mächtigen Willen der Seele, sich als ein Ganzes in der Welt zu fühlen und zu offenbaren"[2]). „Es ist nur dort möglich, wo genügend starke Interessen vorhanden sind, die alle Regungen des Innern in ihren Dienst stellen. Erst im Gefolge bestimmter Ziele gelangt das Ich-Bewußtsein zur Entfaltung und wirkt belebend und fördernd; ohne Gegenstand, ohne festen Kern, an den es sich ankristallisieren kann, schwebt es im Leeren. Wo der erregende Drang fehlt, der den seelischen Fähigkeiten und Bedürfnissen wertbetonte Auswirkung ermöglicht, bleibt auch eine Durchempfindung des Ichs vergeblich und unfruchtbar. Jeder Trieb will Formen, die ihn aufnehmen, und so wird auch der Trieb der Seele nach Einheit und Gestaltung erst befriedigt, wenn ihn das ganze Ich fordernde Ziele ergänzen und nähren" (S. 195f.).

---

[1]) Pfänders Personbegriff, der nur in dem Maße gilt, „als ein Ich-Zentrum dem Selbst herrschend übergeordnet ist", würde nach unserer Auffassung bereits unter den Begriff der Persönlichkeit fallen. Wir müssen auch das Kind und den Wilden, bei dem noch kein Ich-Zentrum dem Selbst herrschend übergeordnet ist, als Person erfassen können. Nicht inwieweit das Selbst sich ein Ich-Zentrum überordnet, wofür eine Grenze nie anzugeben ist, sondern wie weit wir ihm ein solches „Zentrum" überordnen, als unsere, des Psychologen, Aufgabe, soweit ist das Selbst für uns Person. Das geht ja aus der Psychologie der Kundgabe ganz von selbst hervor.

[2]) Man sieht leicht, daß dieser ethisch-ästhetische Begriff des Selbstbewußtseins ein ganz anderer ist als der empirisch-psychologische und natürlich auch als der transzendentale.

Es sind also bestimmte Ziele, Zwecke oder Werte, an denen die Person sich zur Persönlichkeit entwickelt oder entfaltet, m. a. W. durch die sie selbst Wertcharakter erhält. Das Wechselspiel zwischen all den hier in Betracht kommenden Werterlebnissen und Werterlebniseinheiten hat die Psychologie noch kaum systematisch in Angriff genommen[1]). Im Begriff der Person muß aber auch diese Kategorie von Erlebnismöglichkeiten ihre Stelle finden. Wo der Biograph oder Ästhetiker ihrer bedarf, da muß er sich heute noch selbst ein Begriffsschema hierfür schaffen. So z. B. auch Gundolf in seiner Darstellung von Goethes Gestalt, „der größten Einheit, worin deutscher Geist sich verkörpert hat". Und zwar finden wir hier wieder Anklänge an Simmel, nur von der rein ästhetischen Seite aus gesehen. „Wem aber die Kunst nicht Gegenstand, Folge oder Zweck menschlichen Daseins bedeutet, sondern einen ursprünglichen Zustand des Menschentums, der wird auch in den Werken der großen Künstler nicht die Auslösungen, die Abbildungen, die Erläuterungen ihres Lebens sehen, sondern den Ausdruck, die Gestalt, die Form ihres Lebens selbst, d. h. also nicht etwas das diesem Leben folgt, sondern etwas das in und mit und über ihm ist, ja was dies Leben selbst ist. Die Werke sind dann nicht die Zeichen, welche ein Leben bedeuten, sondern die Körper welche es enthalten. Der Künstler existiert nur insofern er sich im Kunstwerk ausdrückt" ([41] S. 1f.). „Kunst ist weder die Nachahmung eines Lebens noch die Einfühlung in ein Leben, sondern sie ist eine primäre Form des Lebens, die daher ihre Gesetze weder von Religion, noch Moral, noch Wissenschaft, noch Staat, anderen primären oder sekundären Lebensformen, empfängt: keinen anderen Sinn hat der Satz l'art pour l'art".

Was lernen wir nun aber aus der Gestalt Goethes? „Goethe ist das größte verewigte Beispiel der modernen Welt, daß die bildnerische Kraft eines Menschen, mag sie als Instinkt oder als bewußter Wille wirken, den gesamten Umfang seiner Existenz durchdrungen hat: Goethes Bildnerkraft hat alle seine zufälligen Begegnisse in Schicksal, d. h. in ihm zugehörige, sinnvolle, notwendige Wendung seiner Lebensbewegung verwandelt . . . und eben diese Bildnerkraft hat alle seine Eigenschaften, alle von der Natur ihm als Rohstoff mitgegebenen Anlagen, in Kultur, in lebendige Bildung verwandelt, in Lebensgestalt: seine Vitalität in Produktivität" (S. 2f.). „Aus einer großen Natur schöne Kultur (Bildung) zu werden, das ist Goethes Instinkt, dann sein bewußtes Streben, dann seine Leistung gewesen" (S. 8). Hier tritt uns zum erstenmal der Ausdruck Kultur entgegen, und zwar im Sinne der individuellen Kultur oder individuellen Bildung und als Gegensatz zur (individuellen) Natur, zur Vitalität oder bloßen Lebensfülle des Individuums: „Es gibt Menschen, bei denen die Vitalität die Produktivität überwiegt, die eine größere Lebensfülle haben als sie gestalten können: bei solchen ist die Gefahr des Chaotismus, wie bei Jean Paul z. B., auch bei Novalis. Es gibt andere, bei denen es umgekehrt ist, bei denen der Wille zu gestalten immer wach und gespannt ist, aber das innere Leben nicht Material genug bietet, um diesen Gestaltungswillen immer zu beschäftigen: er wendet sich dann leicht gegen sich selber und erstarrt in einem Formen des Formenden. Manches von Klopstock kommt daher, manches bei Platen" (S. 22). Hier werden

---

[1]) Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen, insbesondere der Abschnitt über die Geistestypen, Diltheys, Jakob Burckhardts historische „Geistestypen" gehören hierher.

wir wieder an Schillers Scheidung zwischen sinnlichem und Formtrieb erinnert und an sein Persönlichkeitsideal, die harmonische Ausbildung beider. Ob Gundolf an Goethes Unterscheidung von *Δαίμων*, *Τύχη*, *Ἀνάγκη* erinnert (S. 15), ob Schiller erklärt: „Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand und er beherrscht sie in dem moralischen" ([119] 24. Brief), beidemal handelt es sich bei aller Verschiedenheit im einzelnen um „Auswirkungen" der Person zur Gestalt, um ein „Arbeiten an dem Block seines Lebensstandbildes", wie Gundolf in bezug auf Goethe sagt, und wovon die Schulpsychologie sich nichts träumen läßt.

Gedenken wir jetzt nur noch der Tatsache, daß die Bildung oder Kultur des Menschen auch eine historische Aufgabe enthält. Jakob Burckhardt hat sie trefflich gezeichnet: „Nun ist es aber die spezielle Pflicht des Gebildeten, das Bild von der Kontinuität der Weltentwicklung in sich so vollständig zu ergänzen als möglich; dies unterscheidet ihn als einen Bewußten vom Barbaren als einem Unbewußten; sowie der Blick auf Vergangenheit und Zukunft überhaupt den Menschen vom Tier unterscheidet, mag auch die Vergangenheit Vorwürfe und die Zukunft Sorgen mit sich führen, wovon das Tier nichts weiß" (Griechische Kulturgeschichte, S. 12). (Gundolf hat für die hier in Betracht kommenden Erlebnisse den treffenden Ausdruck Bildungserlebnisse geprägt ([41] S. 27), als Gegensatz zu dem religiösen, titanischen oder erotischen Urerlebnis.) Auch bei Burckhardt ist es nicht auf die Natur abgesehen, sondern auf die „Kultur", insofern bekämpft er auch Rousseau. Und zwar war Kultur auch ihm Bildung, das heißt Sache des Individuums, individuelle Kultur im Gegensatz zur sozialen Zivilisation. Mit ihr aufs engste verbunden ist sein Freiheitsbegriff. Kultur ist ihm innere Freiheit, selbständige geistige Entfaltung, ist ihm „die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen und keine universale Zwangsgeltung in Anspruch nehmen" ([21] S. 56; vgl. hierzu den Abschnitt „Geschichtsbild" in Joëls „Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph", S. 106ff.).

Der Formtrieb Schillers, das Bildungsprinzip Humboldts, die innere Freiheit Burckhardts, das notwendige Gesetz der Auswirkung der Persönlichkeit bei Gundolf, sie alle weisen, so Verschiedenes sie im einzelnen meinen mögen, auf ein Gemeinsames hin, auf das der Psychologe immer wieder stößt, wenn er um sich blickt und das weite Feld derjenigen Wissenschaften zu überschauen versucht, in denen die Person irgendwie Objekt der Untersuchung wird: sie alle weisen darauf hin, daß nur aus ihren objektiven Gestalten oder Objektivierungen die Person geschaut oder wahrgenommen[1]) werden kann.

d) Person und Geschichte.

Mit den vorhergehenden Betrachtungen sind wir schon recht nahe an ein für den Psychologen ebenso wichtiges wie schwieriges Thema herangerückt, nämlich an das Thema Person und Geist. Es mag aber für den Gang unserer Untersuchung richtiger sein, wenn wir vor diesem Thema

[1]) Wir vermeiden hier absichtlich den Ausdruck „verstanden", da er, wie wir sahen, so vielerlei Bedeutungen hat, daß er fast ganz unbrauchbar geworden ist.

noch ein anderes kurz streifen, das gleichsam am Wege liegt und uns auf jenes in vieler Hinsicht ebenfalls hinweist. Wir meinen das Thema Person und Geschichte.

Es gibt Historiker, deren Auffassung vom Wesen der Historie schwer erkennen läßt, worin sich Geschichte eigentlich von Psychologie unterscheidet. Wenn z. B. Ranke es als sein oberstes Ziel hinstellt, zu zeigen, „wie es eigentlich gewesen", wie es in Wirklichkeit in der Welt her- und zugegangen ist, so könnte man meinen, der Historiker bedürfe, soweit es sich um die Darstellung historischer Personen handelt, außer psychologischen Kenntnissen und Erfahrungen nur noch der Kenntnis der historisch-kritischen Methode, der Technik der historischen Quellenforschung und Quellenverarbeitung usw. Der Psycholog in unserem Sinn (wir meinen nicht den Forscher nach der Natur des seelischen Geschehens) und der Historiker würden sich dann nur durch sekundäre technische Merkmale unterscheiden; im Grunde wäre ihre Aufgabe eine und dieselbe, nämlich die Erfassung der Person, wie sie „leibt und lebt" oder wie sie gelebt hat. Auch wenn wir Jakob Burckhardt am Werke sehen, scheint dies nicht anders zu werden: „Unser Ausgangspunkt", sagt er in den Weltgeschichtlichen Betrachtungen (S. 4), „ist der vom einzigen, bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist, immer war und sein wird; daher unsere Betrachtung gewissermaßen pathologisch[1]) sein wird". Der „duldende, strebende und handelnde Mensch" ist auch das Objekt des Psychologen. Hinzu kommt noch, daß der Mensch bei Burckhardt[20] (IV, S. 187) nicht nur als das, „was er ist", sondern auch als das, „was er sich zum Ideale gesetzt hat", erfaßt wird. „Auch wenn er diesem (Ideal) nicht völlig entspricht, wird durch das bloße Wollen auch ein Teil seines Wesens bezeichnet". Immerhin besteht hier ein großer Unterschied gegenüber einem Ranke. Wie Joël[64] (S. 103f.) sehr klar nachweist, interessiert Burckhardt an den historischen Quellen weniger ihr Wahrheitsgehalt als ihr Geistesgehalt! „Er hat den Mythus und die Anekdote zu Ehren gebracht, denn die ‚vorgestellte Geschichte' ist ihm lehrreicher als die ‚buchstäblich geschehene'. Er schätzt auch an der unwahren Darstellung einer Tat das Typische und Symbolische — was liegt ihm an der einzelnen Tat?" „Dasjenige Tatsächliche, das wir suchen, sind die Denkweisen". Insofern sagt Joël von ihm, er suche den „Geist" der Griechen, nicht ihre äußere Wirklichkeit. Die Tatbestände sind, wie Burckhardt selber einmal sagt, „vielleicht nur Schutt"; „das Innere der vergangenen Menschheit" ist es, was er sucht.

Zweierlei tritt uns hier entgegen: das Interesse für das Typische und Symbolische und das Interesse für das Innere, für das Gewollte, für die Denkweise, für den „Geist". Die Bedeutung des letzteren Ausdrucks ist hier klar; er bedeutet offenbar die „höheren" seelischen Vorgänge auf intellektuellem und affektivem Gebiet, die wir ja auch im gewöhnlichen Leben gerne als die geistigen bezeichnen. (Wir werden im nächsten Abschnitt und schon weiter unten bei Burckhardt selbst sehen, daß der Ausdruck Geist noch etwas ganz anderes als dieses psychologisch Tatsächliche bedeuten kann und im heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch auch

[1]) Burckhardt gebraucht hier den Ausdruck pathologisch noch in dem Sinne, wie wir ihn bei Goethe und Kant finden, wo er von *πάθος* = Gefühl oder Leidenschaft und nicht = Leiden im Sinne der medizinischen Pathologie abzuleiten ist.

bedeutet.) Indem nun aber auch jene seelischen Vorgänge, die Weisen des Denkens und Wollens, bei Burckhardt geistig typisiert, auf geistige Typen zurückgeführt werden, kommt doch schon ein sinnvolles, nicht rein psychologisch-anschauliches Moment hinzu. Die „Geschichtsphilosophen", sagt Burckhardt an einer bereits zitierten Stelle ([21] S. 4), „betrachten das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten; — wir betrachten das sich Wiederholende, Konstante, Typische als ein in uns Anklingendes und Verständliches". Sehr gut bemerkt daher Joël [64] (S. 60) von ihm: „Sein Grundstreben ist gerade, die Geschichte zu entzeitlichen, das Zeitliche zu durchschneiden, zu kreuzen durch ‚Querschnitte', die Konstanten siegen zu lassen über die Prozesse". Auf diese Weise erhalten wir bei Burckhardt objektive „Geistestypen", wir dürfen ruhig sagen Idealtypen (im Weber-Jaspersschen Sinne), etwas, das, wie er selber sagt, „im ganzen immer wahr ist und doch kein einziges Mal wahr gewesen ist". Insofern entfernt er sich jetzt von der Aufgabe des Psychologen. Nicht zwar die Reflexion an sich auf das Typische entfremdet ihn der Psychologie, denn dieser Reflexion bedarf auch der Psychologe, sondern das, was er aus dieser Reflexion macht. Dem Psychologen ist das Typische sowie auch das „Symbolische" (= Anzeichenhafte) und Anekdotische Mittel zum Zweck, Instrument, *μέθοδος* oder Weg zur Erfassung und Darstellung der realen individuellen Person, der Person, wie sie ist; dem Historiker Burckhardt ist das alles Selbst- oder Endzweck. Er sucht den ewig-wahren, objektiv-geistigen Gehalt „im" Typus, „hinter" dem Symbol, ja auch noch „in" der Person (vgl. seinen Constantin), aber nicht die Person selbst. So bereiten wir uns auch bei Burckhardt auf das Thema „Geist und Person" vor, und was wir hier lernen, bleibt wahr, auch wenn wir hören, daß Burckhardt „eigentlich" — kein Historiker war.

Der Historiker strenger Observanz, der nicht das schauende Künstlerauge Burckhardts besitzt und besitzen will und der aus der Geschichte auch keine Naturwissenschaft, keine Wissenschaft von den „natürlichen" Gesetzmäßigkeiten historischer Abläufe machen will, wie etwa der Soziologe, auch der Historiker strenger Observanz sieht sich vor ein Problem gestellt, das demjenigen des Psychologen sehr nahesteht. Am besten können wir uns hierüber orientieren bei Rickert, dessen „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" keineswegs nur dem negativen Zweck dienen, welchen der Titel auszudrücken scheint, sondern ganz besonders einem positiven Ziel zustreben, welches in dem Untertitel „Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" enthalten ist. Wenn Rickert das Problem der historischen Begriffsbildung darin erblickt, daß gefragt wird, „ob eine wissenschaftliche Bearbeitung und Vereinfachung der anschaulichen Wirklichkeit möglich ist, ohne daß in ihr, wie in den Begriffen der Naturwissenschaft, zugleich auch die Individualität verloren geht, und trotzdem nicht nur eine bloße ‚Beschreibung' von Tatsachen entsteht, die sich als wissenschaftliche Darstellung noch nicht ansehen läßt" (S. 300), wenn wir also das Problem so gestellt sehen, müssen wir uns tatsächlich wieder fragen, ob die Aufgabe des Historikers und des Psychologen (in unserem Sinne) in letzter Linie nicht zusammenfallen. Eine Darstellung des Individuellen, die weder nur Beschreibung, noch auch Kunst ist, wurde früher, vor Rickert, bestritten. Es frägt sich nun, ob, nachdem Rickert ihre Möglichkeit für die historische Begriffsbildung behauptet hat, dasselbe auch

für die psychologische gilt, und zwar in einer von der historischen Begriffsbildung verschiedenen Art. Rickert zeigt zunächst, daß mit dem Worte Individuum zwei Bedeutungen verbunden sind, „die der Einheit einer Mannigfaltigkeit im Sinne einer Zusammengehörigkeit einerseits und die der Einzigartigkeit andererseits" (S. 305). Der Begriff des historischen Individuums enthält eine „einzigartige Mannigfaltigkeit", genau so, wie wir es von dem Begriff der psychologischen Person erwarten müssen. Rickert wendet dann seine Aufmerksamkeit besonders der Frage zu, wieso es kommt, daß wir solche einzigartige Mannigfaltigkeiten eben als Individuen, als ein Unteilbares bezeichnen. Er frägt, ob es etwa außer dem einfachen unteilbaren Atom nicht vielleicht auch „Individuen" in dem Sinne gibt, „daß ihre Mannigfaltigkeit wegen ihrer Einzigartigkeit eine Einheit im Sinne der Zusammengehörigkeit bildet?" (ebd.). Schon hier scheiden sich die Wege des Psychologen und des Historikers; das Beispiel, von dem Rickert ausgeht, muß dies klar machen. Er knüpft nämlich an den Unterschied an zwischen der Teilbarkeit der Kohle und der Teilbarkeit des Diamanten: beide können geteilt werden; „ein Hammerschlag würde das eine Individuum so gut wie das andere zersplittern" (S. 312). Jedoch will man nicht, daß der Diamant geteilt werde, weil er einzigartig ist; „die Bedeutung, die der Diamant besitzt, beruht auf dem Werte, der an seiner durch nichts zu ersetzenden Einzigartigkeit haftet. Der Diamant soll nicht geteilt werden, weil er wertvoll ist, und auch dies muß für alle Körper gelten, die In-dividuen sind: nur dadurch, daß ihre Einzigartigkeit in Beziehung zu einem Werte gebracht wird, kann die charakterisierte Art von Einheit entstehen" (S. 313). Wir sehen, daß schon hier eine Trennung der Wege eingesetzt hat. Die Einheit der psychologischen Person, die nicht zertrümmert werden soll, von der wir nicht wollen, daß sie zertrümmert werde, ist die Einheit der (positiv) bewerteten oder auf einen Wert bezogenen Persönlichkeit, aber nicht die Einheit der Person, mit der es der Psychologe in erster und letzter Linie zu tun hat. Diese Einheit soll nicht nur, sondern sie kann auch nicht zersplittert werden, ihre Bedeutung beruht nicht auf einem Werte, ja sie hat gar keine Bedeutung im Hinblick auf einen Wert; doch hören wir Rickert weiter. Er frägt also nur darnach, „wie die Einzigartigkeit den Grund der Einheit bilden kann", und er glaubt keine andere Antwort darauf finden zu können, als die, „daß In-dividuen stets auf einen Wert bezogene Individuen sind" (S. 314). Es muß nun besonders interessieren, wie Rickert diese Auffassung auf den Menschen überträgt. Er knüpft hier an die auch von uns schon vielfach erwähnte Unterscheidung von Kern oder Zentrum und Peripherie innerhalb der Person an, spricht jedoch nicht von Person in unserem Sinne, sondern entweder von Persönlichkeit oder Menschen-seele, Begriffen, welche von dem Begriff der Person verschieden sind. „Es gibt insbesondere keinen uns bekannten Menschen, in dessen Individualität nicht ein wesentlicher ‚Kern' als die eigentliche Persönlichkeit im Gegensatze zu den unwesentlichen peripherischen Vorgängen enthalten ist, und weil wir diese Einheit bei allem menschlichen Seelenleben finden, so glauben wir leicht, sie hafte am Wesen des Psychischen selbst. Das aber ist ein Irrtum. Sehen wir sowohl von der erkenntnistheoretischen Einheit des Bewußtseins als auch von jeder metaphysischen Einheit ab, so beruht die Scheidung von Zentrum und Peripherie in der empirischen Mannigfaltigkeit einer Menschenseele auf keinem

anderen Prinzip als auf dem, das wir bei dem Vergleich des Diamanten mit einem Kohlenstück kennen gelernt haben, d. h. die individuelle Einheit einer Persönlichkeit ist ebenfalls auf nichts anderem als darauf gegründet, daß wir mit ihr einen Wert verbinden, und daß infolgedessen die mit Rücksicht auf diesen Wert unersetzlichen oder wesentlichen Bestandteile ein Ganzes bilden, das nicht geteilt werden soll. Kurz, die individuelle Einheit der Persönlichkeit ist keine andere als die des auf einen Wert bezogenen Individuums überhaupt" (S. 314f.). Diese Auffassung muß vom Psychologen bestritten werden. Es gibt noch ganz andere, und zwar psychologische Kriterien, um innerhalb der Person zwischen „wesentlichem" Kern und „unwesentlicher" Peripherie zu unterscheiden. Ja die Bildung eines Ganzen durch „mit Rücksicht auf einen Wert unersetzliche oder wesentliche Bestandteile" ist hier geradezu verpönt. Vielmehr, was hier, in der Psychologie, zu einer solchen Unterscheidung führt, sind keinesfalls begriffliche Unterschiede, sondern, sagen wir kurz, Unterschiede in der angeschauten seelischen Wirklichkeit. Wir erleben (an uns oder andern) sogenannte Tiefenunterschiede, wir erleben ein Tiefen- (oder Eigentlichkeits- oder Echtheits)gefühl und ein solches der Uneigentlichkeit oder Unechtheit, und auf Grund solcher Erlebnisunterschiede gelangen wir zur Auffassung von einem Kern und einer Peripherie der Person (vgl. z. B. Simmel [125], Das Abenteuer, und Haas [43], S. 349). Daß bei der Unterscheidung solcher Gefühle keine Wertgesichtspunkte oder keine Beziehungen auf einen Wert mitspielen, lehrt die Vertiefung in die Psychologie dieser Gefühle und ihre im Verhältnis zu ihrer Bedeutung leider noch spärliche Literatur.

Rickert erklärt nun weiter: wenn wir sagen, „die Wirklichkeit wird Geschichte mit Rücksicht auf die Bedeutung, die das Individuelle durch seine Einzigartigkeit für wollende und handelnde Wesen besitzt, so eröffnet sich uns auch sofort der Ausblick auf die Möglichkeit einer im logischen Sinne geschichtlichen Darstellung, denn weil die in der angegebenen Weise historische Auffassung oder In-dividuenbildung sowohl die extensive als auch die intensive unübersehbare Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit überwindet, so muß der dabei maßgebende Gesichtspunkt auch zum Prinzip der Bildung von Begriffen mit individuellem Inhalt geeignet sein" (S. 317). Die Durchführung dieser Begriffsbildung interessiert uns hier nicht weiter; jedoch zeigen uns die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, erst recht, wie tief die Kluft zwischen historischer und psychologischer Begriffsbildung im Grunde ist. Denn wenn wir darauf achten, „welches individuelle Leben sich nur mit Rücksicht auf allgemeine Werte durch seine Einzigartigkeit zu einer Einheit zusammenschließt, dann sehen wir, daß auch aus der Gesamtheit der Menschen, wie aus der aller andern Objekte, sich nur eine bestimmte Anzahl heraushebt" (S. 319). Wir stehen hier vor demselben Gegensatz wie angesichts der Unterscheidung zwischen Ethik und Psychologie, nämlich dem Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Erfassung einer Gesamtheit und einer Auswahl aus derselben; nur geschah dort die Auswahl durch direkte Wertung oder Bewertung, während sie hier, in der Geschichte, durch Beziehung auf einen Wert geschehen soll. Den Psychologen interessiert auch das „unscheinbarste", unbedeutendste Individuum, das keine historischen Spuren hinterläßt, das Kind, der Wilde, der Alltagsmensch, dessen Einzigartigkeit in ihm selber liegt, und das sich nicht erst durch Rücksicht auf

einen allgemeinen Wert zu einer Einheit zusammenschließt. „Das historische Individuum ist . . . für alle durch das bedeutsam, worin es anders als alle ist" (S. 321). Die psychologische Person hingegen ist weder für alle bedeutsam (sondern nur für den Psychologen eben als psychologischer Gegenstand), noch ist sie bedeutsam durch das, worin sie anders als alle ist. Es wäre falsch, nur das letztere als das Bedeutsame an ihr, d. h. als sie selbst, als ihr wirkliches Sein aufzufassen, wie Bergson es getan hat, ebenso falsch, wie wenn man glaubte, daß sie nur das wäre, was sie mit andern gemeinsam hat. Vielmehr ist sie beides, das Einzigartige und das was sie mit andern gemeinsam hat, das heißt nichts anderes, als daß sie, wie Simmel sagt, jenseits dieses Gegensatzes steht. Das Individuum ist der „ganze Mensch" [1]) (vgl. oben p. 324). Wenn wir uns im übrigen noch näher orientieren wollen, was Rickert unter der Beziehung eines Individuums auf einen Wert versteht, so müssen wir uns immer daran erinnern, daß es sich nicht um eine positive oder negative Wertung, nicht um die Fällung von Werturteilen handelt; von solcher praktischen Wertung soll sich die theoretische Wertbeziehung dadurch unterscheiden, daß sie lediglich feststellt, was „geschichtlich wesentlich" und was „geschichtlich unwesentlich" ist; das aber vermag sie eben nur dadurch, daß sie das Verhältnis untersucht, in welchem die Objekte der begrifflichen Darstellung zu allgemeinen Werten stehen (vgl. S. 328 und 333ff.). Wir sehen also ganz deutlich, daß wir dieser theoretischen Wertbeziehung für die Psychologie der Person nicht bedürfen, da hier erstens jede Person wesentlich und zweitens auch alles „an der Person" gleichwesentlich ist. Die Unterscheidung zwischen zentral und peripher in bezug auf die Person ist etwas anderes als die Unterscheidung zwischen historisch-wesentlich und historisch-unwesentlich. Indem der historische Begriff nur das in sich aufnimmt, wodurch die verschiedenen Individuen sich voneinander unterscheiden, ist er völlig ungeeignet für die Psychologie. Die psychologische Begriffsbildung ist eine ganz andere als die historische, wertbeziehende. Deswegen nun aber, weil der psychologische Begriff kein historischer ist, muß er durchaus nicht, wie Rickert erklärt, unbedingt ein naturwissenschaftlicher sein. So einfach gestaltet sich für uns die Alternative nicht. Wir sehen hier ja grundsätzlich von der Naturwissenschaft des Seelenlebens ab und zielen auf nichts anderes als auf das Anschauen und Begreifen der Person. Natürlich befaßt sich Rickert auch hiermit eingehend. Er erklärt aber, der Logiker dürfe von dem „nacherlebenden Verstehen" nicht ausgehen; denn logisch lasse sich nur begreifen, warum der Historiker eines solchen nacherlebenden Verstehens bedürfe. Er bedarf dieses Verstehens, weil er „über das mit Rücksicht auf die Werte Wesentliche hinaus zur Anschauung gehen muß". Er braucht das nacherlebende Verstehen „zur Schöpfung anschaulicher Gestalten". „Die logische Struktur dieses nacherlebenden Verstehens selbst aufzuzeigen, darf nicht das Erste sein, denn dieser Prozeß ist nicht rein theoretisch wissenschaftlich" [2]) (S. 347).

[1]) Auch die Unterscheidung (von Haas) zwischen psychischem Ich-Leib und Ich-Peripherie betrifft somit eine Scheidung nicht von der Person, sondern innerhalb der „Person" in unserem Sinne. Haas' Psychisierung ist nicht „Beseelung" schlechthin, sondern besonders intensive Beseelung, Einverleibung in den Leib oder Kern der Person. Gegen diese Lehre gilt derselbe Einwand wie gegen die Auffassung Pfänders (vgl. Anm. p. 326), deren weitere Ausgestaltung sie ist.

[2]) Was wir bestreiten. „Äußere" und „innere" Anschauung sind für uns theoretisch gleich wissenschaftlich und gleich unwissenschaftlich.

Wozu aber bedarf der Historiker der Anschauung, der Schöpfung anschaulicher Gestalten? Er bedarf ihrer, „um mit ihrer Hilfe zu zeigen, wie es wirklich gewesen ist" (S. 349). Dabei unterscheidet er sich durchaus vom Künstler, denn dieser ist im Verhältnis zur tatsächlichen Wahrheit frei, der Historiker hingegen ist immer an die einmalige Tatsache gebunden (S. 349f.). Hier sehen wir wieder, daß Historiker und Psychologe anfänglich denselben Weg gehen, aber das Interesse der Geschichte fängt nach Rickert erst da an, wo das naturwissenschaftliche, wir müßten sagen, wo das psychologische[1]) Interesse aufhört.

Wenn der Historiker sowohl als auch der Psychologe im Gegensatz zum Künstler „an die einmalige Tatsache gebunden" ist, d. h. von ihr ausgeht und sie in ihrer Darstellung wiedergeben muß, und wenn andererseits das Interesse der Geschichte erst da anfängt, wo dasjenige der Psychologie aufhört, so muß unser ganzes Interesse darauf gerichtet sein, den Punkt genau zu bestimmen, wo beide Disziplinen sich trennen. Dieser Punkt läßt sich sehr leicht erkennen. Er liegt da, wo die Scheidung einsetzt zwischen realem Geschehen und irrealer Geltung, zwischen einmaliger Wirklichkeit und ewiger zeitloser Bedeutung, zwischen Sein und Sinn oder Wert, zwischen sinnfreier Daseinsforschung und sinnhafter oder auch sinn- oder wertbezogener Deutung; denn auch die historische Begriffsbildung setzt doch Werte voraus, auch wenn sie nicht praktisch wertet, sondern nur theoretisch auf Werte bezieht. Die ganze Scheidung betrifft, mit einem Wort, den Gegensatz zwischen Wirklichkeit (seelischer sowohl als körperlicher) und Geist. Gewöhnlich bezeichnet man diesen Gegensatz als einen solchen zwischen Natur und Geist; jedoch behaupten wir, daß die psychologische Person, obwohl sie so wirklich ist wie irgendein Gegenstand der Natur, doch wiederum nicht Objekt der Naturwissenschaft ist, wie später noch gezeigt werden wird. Wenn sie aber nicht Natur ist, ist sie dann Geist? Die Alternative: Naturwissenschaft oder Geisteswissenschaft scheint auf diese Lösung zu drängen, wie denn auch die Psychologie bisher zwischen der Scylla der Naturwissenschaft und der Charybdis der Geisteswissenschaft hin und her geworfen wurde. Wir aber wollen zeigen, daß die Psychologie ihren eigenen Weg geht, weder Natur- noch Geisteswissenschaft ist. Zu diesem Zweck stellen wir nun zunächst Psychologie und Geisteswissenschaft überhaupt einander gegenüber, und zwar in ihren beiden Hauptbegriffen, den Begriffen Person und Geist.

e) Person und Geist.
Psychologie und Geistes- oder Kulturwissenschaften.

Der Ausdruck Geist hat, wie wiederholt betont, zwei fundamental verschiedene Grundbedeutungen, je nachdem er auf die Sphäre des psychologisch Tatsächlichen oder auf diejenige des rein Sinn- oder Werthaften bezogen wird. Sagt man, Burckhardt suche den Geist der Griechen zu erfassen, so kann man, wie wir sahen, darunter verstehen, daß er die psychologisch-tatsächlichen Verhaltungsweisen der Griechen, ihr Denken, Wollen und Fühlen, ihre „Geistesverfassung", wie man auch sagt, zu erfassen strebt; man kann damit aber auch meinen, daß er den

[1]) Es ist immer wieder zu betonen, daß „nicht-historisch", auch nur auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften, keineswegs soviel heißen muß wie naturwissenschaftlich.

objektiven Gehalt oder Sinn der griechischen Kultur im Vergleich zu andern Kulturgebilden erfassen will, den objektiven „Geistestypus", welchen die griechische Kultur darstellt. Während das Denken, Fühlen und Wollen der Griechen, wie dieses Volk selbst, einmal real existiert hat, um dann unwiederbringlich zu verschwinden, so „existiert" der Sinn der griechischen Kultur, das heißt, die Werte, die in ihren kulturellen, wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen Leistungen „verkörpert" waren, heute noch. Hier handelt es sich um keine reale einmalige Existenz, sondern um ein zeitloses, irreales Gelten, um kein Sein, sondern um einen Sinn. Wir werden sogleich sehen, daß hier noch genauere Unterscheidungen Platz greifen müssen, erinnern aber daran, daß fast immer, und so auch bei Burckhardt, beide Bedeutungsrichtungen nebeneinanderher gehen. Für uns ist es aber von grundlegender Bedeutung, sie aufs strengste zu scheiden, um diejenige Bedeutung, welche uns hier allein interessiert, nämlich diejenige des „objektiven Geistes", um so schärfer hervortreten lassen zu können.

Wenn man im gewöhnlichen Leben von einer Person sagt, sie habe Geist, oder sie sei geistreich, so meint man damit etwas psychologisch Tatsächliches, eine so und so geartete intellektuelle Begabung, ihr „ingenium" nach dem Ausdruck der Römer. Desgleichen bedeutet Geist in der Wendung „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" etwas psychologisch Tatsächliches, zwar jetzt nicht mehr etwas rein Intellektuelles, sondern den Inbegriff der „höheren", etwa normativen, seelischen Funktionen oder Akte überhaupt, im Gegensatz zu den „niederen", sinnlichen Trieben. Sagen wir ferner beim Anblick eines Hamlet mit dem Dichter: „Oh welch ein edler Geist ist hier zerstört", so meinen wir mit dem, was hier der Zerstörung anheimfiel, ebenfalls etwas psychologisch Reales, den Inbegriff der normalen seelischen Funktionen, den gesunden seelischen Organismus Hamlets, oder wie immer man sich ausdrücken will. Ebenso versteht der Psychiater unter Geisteskrankheiten Krankheiten der Seele, des realen seelischen Funktionszusammenhangs usw.

Im Gegensatz zu all dem steht die Bedeutung des Ausdrucks Geist, welche die Geisteswissenschaften allmählich herausgearbeitet haben, die Bedeutung des Wortes Geist als Objekt oder Gegenstand dieser Wissenschaften, in welchem Sinne allein wir den Ausdruck jetzt noch gebrauchen werden. So wenig scharf begrenzt auch der Umfang jener Wissenschaften ist, überall beziehen sie sich doch auf etwas, das von dem Begriff des tatsächlichen oder realen Geschehens streng geschieden ist.

In der Geschichte der neueren Philosophie ist der Ausdruck Geist am gebräuchlichsten bei Hegel. Gerade hier tritt er auch in schärfsten Gegensatz zum Begriff des Seelischen. „Geist im engeren Sinne war ja hier der Name gerade für das, was aufgehört hat, mit dem bloß Psychischen identisch zu sein, und was als Recht, Moralität und Sittlichkeit, als Kunst, Religion und Philosophie die geschichtliche Verwirklichung normativ allgemeiner Werte in Kulturgütern darstellt" (Rickert [104] S. 514). Wir finden hier also bereits drei verschiedene Begriffe aus dem Begriff des Geistes herausgeschält: Normativ allgemeiner Wert, Kulturgut und Geschichte (geschichtliche Verwirklichung). Wir werden weiter unten hierauf zurückkommen, müssen aber, um chronologisch zu verfahren, zwischen Hegel und Rickert den Namen eines andern Philosophen einschalten, dem seit Hegel die Erforschung des „Geistes" vielleicht am

meisten verdankt, und der auch den Begriff der Geistes-Wissenschaften in Deutschland eingeführt hat, nämlich den Namen Diltheys.

Diltheys Ziel war, wenn wir uns den Ausführungen Frischeisen-Köhlers (Wilhelm Dilthey als Philosoph) anschließen wollen, „die Wiederaufnahme der großen Intentionen von Hegel, die Struktur der geistigen Welt als einer eigenen Wirklichkeit aufzudecken, in welcher die gesellschaftlichen Tatsachen ihren Ort und zugleich den Zusammenhang finden, der ihre historische und systematische Behandlung gestattet" (S. 45). Diltheys Unternehmen, „den Kosmos der geistigen Tatsachen als ein Zusammenhängendes und von der Natur gesondertes Ganzes zu beschreiben", stellt den bedeutendsten Versuch „einer Theorie von den Grundlagen des geschichtlichen Lebens" dar. Die Wissenschaften nun, die diesen Kosmos geistiger Tatsachen untersuchen, sind bei Dilthey verschiedenartig genug. Unter seinen Geisteswissenschaften finden wir „Geschichte, Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaften, Religionswissenschaft, das Studium von Literatur, Dichtung und Musik, von philosophischen Weltanschauungen und Systemen und Psychologie" (S. 48). Das Recht, all diese Wissenschaften als ein selbständiges Ganzes den Naturwissenschaften gegenüberzustellen, liegt ganz besonders in folgendem: „Ihr Gegenstand entsteht erst durch ein besonderes Verhalten zum Objekt, das durch die Tendenz gekennzeichnet ist, von dem Äußeren auf das Innere zurückzugehen, das, was in der Sinneserfahrung gegeben ist, durch Vorgänge des Verstehens nacherlebbar zu machen. Dieses Innere ist aber nicht der psychische Lebensverlauf, das Psychische allein; sondern der Gegenstand, mit dem es das Recht oder die Poetik oder die Religion zu tun hat, ist ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit, das nicht in eine bloße Summe psychischer Funktionen aufzulösen ist. Es ist ein geistiger Zusammenhang, der in die Sinnenwelt tritt, und den wir durch den Rückgang aus dieser verstehen" (S. 48f.). Es ist also ein besonderes Verhalten zum Objekt, eine besondere Tendenz, ein besonderes Verfahren, das hier den Ausschlag gibt. Und dieses Verfahren ist eben kein begriffliches, „sondern ein Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben". In den Geisteswissenschaften Diltheys erfaßt immer Leben Leben, sie sind „auch in ihrer höchsten Stufe immer nur Ausdruck des Lebens, das dem Gesetz der geschichtlichen Relativität unterworfen ist und bleibt" (S. 51).

Die Unklarheit und Unbefriedigtheit, welche Diltheys Lehre von den Geisteswissenschaften immer hinterläßt, rührt daher, daß hier die Scheidung zwischen psychischem Geschehen und geistigen Gestaltungen noch nicht scharf durchgeführt ist. Nur so konnte es zu der unhaltbaren Einreihung der Psychologie unter die Geisteswissenschaften kommen. Was wir schon in bezug auf das Verstehen rügten, nämlich daß das Verstehen eines Satzes, einer Gebärde, einer Handlung bei Dilthey noch nicht gesondert sei (vgl. p. 246), das tritt auch hier sehr störend zutage. Frischeisen-Köhler spricht zwar davon, daß das Verstehen bei Dilthey „eine Stufenfolge von Leistungen durchlaufe", „von der elementaren Interpretation von Ausdrucksbewegungen und Worten bis zu den allgemeinsten geisteswissenschaftlichen Wahrheiten, in welchen das Nacherleben auf der Grundlage der Lebenserfahrung in wechselseitiger und unaufhebbarer Abhängigkeit zu einem systematischen Wissen steht"

(S. 36). So befruchtend auch der „geistige" Impuls war, der von DILTHEY ausging, klärend haben hier doch erst RICKERT und HUSSERL gewirkt. Solange man das Verstehen im Sinne des Nacherlebens individuellen psychischen Seins und das Verstehen im Sinne des Auffassens überindividuellen und wirklichen Sinnes nicht trennt, hat man, wie RICKERT mit Recht sagt (vgl. p. 244), das Problem noch nicht einmal klargestellt. Von einer Stufenfolge von Leistungen des Verstehens kann hier keine Rede sein. Der Gegenstand „Ausdrucksbewegung" und der Gegenstand „geisteswissenschaftliche Wahrheit" sind durch die tiefste Kluft getrennt, die wir kennen, durch die Kluft zwischen Sein und Sinn.

Wir kommen der Wahrheit näher, wenn wir RICKERTS Scheidungen hier gelten lassen. Erinnern wir uns, daß er unter historischer Begriffsbildung eine wertbeziehende Begriffsbildung verstand, eine begriffliche (theoretische) Beziehung des Objekts auf einen Wert. Um was für Werte es sich dabei aber handelt, das hatten wir noch ganz außer acht gelassen. Es handelt sich hier, mit einem Wort, um die Kulturwerte, und es wird sich zeigen, daß der Ausdruck Kultur in dieser Zusammensetzung nichts anderes bedeutet als Geist. „Die Kulturwerte", sagt RICKERT ([104], S. 509), „sind deshalb die normativ allgemeinen sozialen Werte, von denen wir gesprochen haben, und der Gegensatz von Natur und Kultur ermöglicht es daher endlich, den sachlichen Begriff der Geschichtswissenschaft in seinem Gegensatze zu dem sachlichen Begriff der Naturwissenschaft abschließend zu entwickeln. Kultur ist die gemeinsame Angelegenheit im Leben der Völker, sie ist das Gut, mit Rücksicht auf dessen Werte die Individuen ihre von Allen anzuerkennende historische Bedeutung erhalten, und die allgemeinen Kulturwerte, die an diesem Gute haften, sind es also, die die historische Darstellung und Begriffsbildung bei der Auswahl des Wesentlichen leiten." RICKERT steht nicht an, die Ausdrücke Kultur und Geist zu identifizieren. „Der Geist eines Volkes ist uns, soweit er wirklich ist, die Kultur eines Volkes" (S. 514). Sie wird dargestellt durch Kunst, Wissenschaft, Religion, Philosophie, Recht, Sittlichkeit und Moral eines Volkes. Jedoch ist hier noch folgende Unterscheidung zu treffen. „Unter Kultur verstehen wir nämlich einmal das wirkliche geschichtliche Leben, an dem die Bedeutung haftet, die es zur Kultur macht, und außerdem können wir damit auch den ‚Gehalt' dieser Kulturgebilde für sich genommen meinen, wie er als ihr ‚Sinn' losgelöst von allem Sein zu denken ist und sich mit Rücksicht auf die Kulturwerte deuten läßt. Als Beispiel für die Scheidung von Sein und Sinn brauchen wir wieder nur auf das wirkliche psychische Urteilen einerseits und auf seinen logischen Gehalt andererseits hinzuweisen, der allein wahr ist und insofern ganz unabhängig von dem psychischen, weder wahren noch falschen Sein besteht. Die realen Akte des Meinens und Verstehens fallen ja, wie wir gesehen haben, niemals mit dem logischen Sinn zusammen. Dies müssen wir jetzt nicht nur auf die wirkliche Wissenschaft als einen historischen Vorgang, sondern auch auf die andern Kulturgüter anwenden. Dann erhalten wir einmal die Kultur als die Wirklichkeit, an der ein Sinn haftet, im andern Falle dagegen ist nur der von der Wirklichkeit begrifflich abgelöste Sinngehalt mit dem Worte Kultur gemeint. Kunst, Wissenschaft oder Religion bedeuten mit andern Worten erstens sinnvolle Realitäten und zweitens Gebilde, die ebensowenig wirklich sind wie Wortbedeutungen oder wissenschaftliche Wahrheiten" (S. 516). Folgen wir

dieser nun gewiß sehr einleuchtenden Unterscheidung, so hätten wir also zu unterscheiden: Geist als „Wirklichkeit, an der ein Sinn haftet", und Geist als „der von der Wirklichkeit begrifflich abgelöste Sinngehalt". In beiden Fällen ist er etwas anderes als „das Psychische", so schwer es auch sein mag, das letztere in der wissenschaftlichen Praxis immer sinnfrei darzustellen. Jedoch begrifflich muß diese Trennung rein durchgeführt werden. Wenn etwa Arthur Stein in seiner Besprechung der Psychologie der Weltanschauungen von Jaspers (S. 123) die Frage stellt, „ob von psychischem Sein überhaupt geredet werden könne, ob ein Minimum von ‚Sinn' nicht auch in den scheinbar sinnfreiesten Gebilden des Seelenlebens steckt", so muß die Antwort klipp und klar dahin lauten, daß, wenn heute auch alles „seinen funktionellen Sinn im Ganzen des Seelenlebens" erhalten soll, die Psychologie es nie mit diesem Sinn selbst, sondern mit dem psychischen Sein zu tun hat, das, sei es nun in der Form von Akten oder von Funktionen dargestellt, sich auf einen Sinn bezieht, einen Sinn verleiht oder wie immer man sich ausdrücken will. Diese Akte können einen noch so „tiefen" Sinn verleihen und enthalten trotzdem selbst kein Minimum von Sinn. Auch wenn der Psychologe ihnen einen „funktionellen Sinn im Ganzen des Seelenlebens" zuerkennt, so handelt es sich eben nicht um einen irrealen, objektiven Sinn, sondern um den erlebten, psychisch-realen, durchaus sinnfreien Zusammenhang, den wir schon gegen Jaspers immer wieder verteidigt haben: denn auch in Jaspers' Ausführungen schien uns noch der „Geist" Diltheys zum Schaden völliger begrifflicher Klarheit zu walten.

Rickert [104] hebt nun auch sehr klar die Eigenart des historischen Verstehens heraus, wobei es sich vom rein psychologischen Verstehen deutlich abhebt. Er erklärt ausdrücklich, daß das „historische ‚Verstehen' in der Tat nicht auf das ‚Nacherleben' individuellen psychischen Seins beschränkt" ist, „ja, dieses Nacherleben würde für sich allein noch gar nicht als ein historisches Verständnis bezeichnet werden dürfen, selbst wenn man annehmen wollte, daß es überhaupt möglich sei. Fremdes Seelenleben wird vielmehr in der Art, wie der Geschichtsforscher eine Sache ‚verstehen' will, nur dann verständlich, wenn es der Träger eines unwirklichen Sinnes ist, der, wie wir das an den Bedeutungen der Worte und dem Gehalt der Urteile zeigen konnten, nicht zum Seelenleben nur dieses oder jenes einzelnen Individuums gehört, sondern, da er verschiedenen Individuen gemeinsam ist, ‚allgemein' genannt werden kann. Damit rechtfertigt sich dann die Behauptung, daß es in der Geschichte nicht nur auf das Verständnis des fremden Seelenlebens in seiner Individualität ankomme, vielmehr auch etwas ‚Allgemeines' dabei eine entscheidende Rolle spiele" (S. 522). Der Psychologe will aber gerade nur die Individualität, die individuelle Person verstehen, und zwar verstehen nur im Sinne des Nacherlebens ihrer als eines individuellen psychischen Seins, und ohne daß dabei etwas Allgemeines, ein Kulturwert etwa, eine entscheidende Rolle spielte. Ein solches Allgemeines lernten wir übrigens auch in der Lehre von den Idealtypen kennen; dort war es zwar kein Kulturwert, wohl aber ein logischer Wert, eben der Wert der Idealtypen, auf den alles bezogen wurde. Der psychologiefremde Charakter der Idealtypenlehre ist gerade von hier aus, vom historischen Verstehen aus, klar zu durchschauen.

Soll das Verfahren und die Aufgabe einer Psychologie der Person klar zutage treten, so ist tatsächlich nichts wichtiger, als das Verstehen im

Sinne des Nacherlebens oder, wie wir lieber sagen, im Sinne des Anschauens vom Seelischen zu trennen von dem Verstehen eines Sinnes oder einer Bedeutung. Bei Jaspers tritt diese Scheidung nicht klar genug hervor, ja sie wird durch seine Lehre eher verwischt. Halten wir uns daher noch einmal an Rickert. Wie überall, so schärft er auch in seinem Buche „Philosophie des Lebens" jene grundsätzliche Trennung ein: „Bloß Wirkliches bleibt stets unverständlich. Verstehen kann man nur den ‚Sinn' oder die ‚Bedeutung' einer Sache, aber Sinn und Bedeutung hat etwas nur mit Rücksicht auf einen Wert. Das in jeder Hinsicht wertfreie Sein ist zugleich sinn- oder bedeutungsfrei. Wo man daher ‚verstehen' will, darf man die Werte nicht ignorieren, sonst weiß man nicht, was man versteht" (S. 186f.). So ist auch die Person wert- oder sinnfreies Sein, das der Psychologe nur hinnehmen, nur anschauen kann. Sinnvolle Zusammenhänge oder dergleichen sind niemals die Person. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir auf dem Wege über das Verständnis eines Sinnes, einer Wortbedeutung, eines Ausdrucks, eines künstlerischen, wissenschaftlichen oder philosophischen Wertes, einer sittlichen Handlung zur Anschauung der Person gelangen. Auf Grund des Verständnisses eines Sinnes oder einer abstrakten Bedeutung schauen wir so die Person.

Wir können daher auch nicht einig gehen mit denjenigen Philosophen, welche Person und Geist identifizieren und nur die „geistige Person" als Person gelten lassen, wie es ja auch bei Jaspers den Anschein hat. Bei diesen Philosophen kommt es dann zu einer Gegenüberstellung von psychophysischem Individuum und geistiger Person, während für uns die Person weder ein psychophysisches Individuum, noch ein geistiges Wesen, sondern ein anschaulicher seelischer Gegenstand ist. Das psychophysische Individuum „realisiert" nach der Auffassung jener Philosophen die geistige Person und wird als Realisation derselben zur „empirischen Person". Die empirische Person ist hier demnach sowohl Natur, als Geist, oder besser ausgedrückt: als „Natur" untersteht sie Kausal-, als „Geist" Sinngesetzen (vgl. Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, S. 125). Hiermit wird die Person selbst aber doch nicht getroffen; denn, wie wir sogleich sehen werden, ist ihr Wesen, so wenig es abstrakter Geist ist, auch nicht Natur.

Bei jener Trennung von Person-Natur und Person-Geist kommt es immer wieder statt zu rein psychologischen Feststellungen zu einem Zwitterding zwischen Psychologie und Geisteswissenschaft oder auch Metaphysik. Wenn Edith Stein etwa erklärt, eine Handlung verstehen, das hieße nicht bloß, „sie als einzelnes Erlebnis einfühlend vollziehen, sondern sie als aus der Gesamtstruktur der Person sinnvoll hervorgehend erleben" (ebd.), so bezieht sich der Begriff der Gesamtstruktur entweder auf ein geisteswissenschaftliches Sinngebilde, oder aber er bezieht sich auf die Person; dann geht aber nichts „sinnvoll" aus ihr hervor. „Sinnvoll" geht nie etwas aus einem Wesen hervor, sondern nur aus einem Sinn. Freilich kann ich auch aus der Person einen Sinn machen oder einen Sinn an ihr erkennen, dann treibe ich aber nicht Psychologie, sondern Geschichte oder eine andere Geisteswissenschaft, oder Metaphysik.

Interessant, jedoch nicht psychologischer Natur, sind solche Auffassungen besonders da, wo sie auf das Wechselverhältnis zwischen der „psychophysischen Organisation" und der sogenannten geistigen Person eintreten. „So kann die psychophysische empirische Person eine mehr

oder weniger vollkommene Realisation der geistigen sein. Es ist denkbar, daß das Leben eines Menschen ein vollkommener Entfaltungsprozeß seiner Persönlichkeit ist; es ist aber auch möglich, daß die psychophysische Entwicklung eine volle Entfaltung nicht zuläßt, und zwar auf verschiedene Weise: wer im Kindesalter stirbt oder einer Paralyse verfällt, der kann ‚sich' nicht voll entfalten, eine empirische Zufälligkeit — die Schwäche des Organismus — macht den Sinn des Lebens (wenn wir ihn in jener Entfaltung der Person sehen) zunichte, wie andrerseits ein kräftiger Organismus das Leben weiter erhält, wenn sich sein Sinn bereits erfüllt, die Person sich voll entfaltet hat. Die Unvollständigkeit gleicht hier dem fragmentarischen Charakter eines Kunstwerks, von dem ein Teil fertig ausgearbeitet, von dem übrigen nur das Rohmaterial erhalten ist; doch auch bei dauerhaftem Organismus ist eine mangelhafte Entfaltung möglich; wer niemals einer liebens- oder hassenswerten Person begegnet, der mag die Tiefen, in denen Liebe und Haß wurzelt, nie erleben. Wer nie ein Kunstwerk gesehen, wer nie aus den Mauern der Großstadt herausgekommen ist, dem bleiben Natur- und Kunstgenuß und seine Empfänglichkeit dafür vielleicht für immer verschlossen. Die solchermaßen ‚unvollendete' Person gleicht einer unausgeführten Skizze. Schließlich ist es auch denkbar, daß es zu gar keiner Entfaltung der Persönlichkeit kommt. Wer nicht selbst Werte fühlt, sondern alle Gefühle nur durch Ansteckung von anderen erwirkt, der kann ‚sich' nicht erleben, keine Persönlichkeit, sondern höchstens ein Trugbild einer solchen werden. Nur im letzten Fall können wir sagen, es sei keine geistige Person vorhanden. In allen anderen Fällen dürfen wir die Nicht-Entfaltung der Person nicht mit Nicht-Existenz gleichsetzen; die geistige Person existiert vielmehr, auch wenn sie nicht entfaltet ist" (ebd. S. 124 f.).

Was uns von dieser Auffassung besonders trennt, das ist die metaphysisch-geisteswissenschaftliche Darstellungsweise. Von einer Realisation des Geistes oder der geistigen Person darf der Psychologe nicht reden. Ihm steht ja ein anderes Begriffsverhältnis zur Verfügung, mit dem er denselben Sachverhalt, soweit er sich überhaupt psychologisch fassen läßt, rein psychologisch auszudrücken vermag, nämlich das Begriffsverhältnis von Potenz und Akt und was damit in Zusammenhang steht. Wir werden bald hierauf zurückkommen.

Wir können diesen Abschnitt mit dem Ausspruch schließen, den Scheler schon vor langer Zeit getan hat (Die transzendentale und psychologische Methode): „Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transzendent" (S. 163). Darin jedoch können wir Scheler nicht beistimmen, wenn er von Geistesakten spricht und den Terminus Geist „für die gesamte Sphäre der Akte" in Anspruch nimmt (vgl. auch Der Formalismus in der Ethik usw., S. 401 ff.). Nicht die Akte schließen wir aus der psychischen Sphäre aus, sondern den Sinn, den sie „verleihen"; nicht die intentionalen Erlebnisse schließen wir aus, sondern die Intentionalität selbst. Sonst ginge es uns wie Scheler, der sich gezwungen sieht, auch die Person, zu deren Wesen es gehöre, „daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte", aus der psychischen Sphäre zu verbannen, und der erklärt: „Vielmehr ist Person die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt" ([116] S. 404). Hier tritt zum Schluß also noch eine neue Wendung des Begriffs Geist auf, Geist als Inbegriff des intentionalen Bewußtseins.

Da uns das letztere immer nur interessierte als Ausdruck für reale, nicht etwa für rein-phänomenologische, psychische Vorgänge, brauchen wir uns mit diesem neuen „Geist", so interessant er von Scheler auch dargestellt wird, nicht näher zu befassen. Dessen ungeachtet bleibt sein früherer Ausspruch für uns zu Recht bestehen; ob man von Geistesakten redet oder von geistigem Sinn, Wert oder Gehalt, immer ist „die Lebensform des Geistes der Psychologie transzendent".

f) Person und Natur.

Wie wir unter Geist nicht den mehr oder weniger zufälligen Begriff meinen, den der Einzelne oder eine Gruppe einzelner Individuen darunter versteht, sondern den Gegenstand, den die Geisteswissenschaften erst durch ihre Methode herausarbeiten — also etwa die „sinnvollen Realitäten" Wissenschaft, Kunst, Religion und ihren abstrakten Sinngehalt —, ebenso verstehen wir unter Natur hier nicht die Natur des naiven Realismus oder die „wirkliche Welt" im populären Sinn, auch nicht die Natur im transzendentalen Sinn als „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen", sondern unter Natur verstehen wir hier den Inbegriff der naturwissenschaftlichen Methode und den Gegenstand dieser Methode. Wie Hermann Cohen einmal bemerkt: „was Natur sei, offenbart dem Philosophen nicht die gemeine Sinneswahrnehmung, weder die gesunde, noch die spukende, sondern lediglich die Wissenschaft von der Natur. Nur diese muß begreiflich sein" (Einleitung zu Langes Geschichte des Materialismus, S. X).

Indem wir untersuchen, was die Naturwissenschaft mit dem Begriff der Person anfängt, wollen wir uns wieder, getreu unserer Methode, nach Beispielen aus der wissenschaftlichen Praxis umsehen. Wenn etwa R. Müller-Freienfels in seinem Buch Persönlichkeit und Weltanschauung (Leipzig 1919) die Persönlichkeit eines Menschen so auffaßt, daß sie sich „nach ihren dauernden und vorwaltenden Dispositionen des Erlebens als ein bestimmter ‚Typus' charakterisieren läßt" (Literaturblatt der Frankfurter Zeitung 1919, Nr. 12), so haben wir bereits ein Musterbeispiel eines naturwissenschaftlichen Persönlichkeitsbegriffs vor uns. Näher liegt dem Mediziner ein Beispiel aus seiner eigenen Wissenschaft; besitzt diese doch neuerdings auch eine „Allgemeine und spezielle Pathologie der Person" (Fr. Kraus, 1919). Maßgebend ist hier für den Begriff der Person die Definition W. Sterns, nach welcher unter Person verstanden wird „ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche vielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt". Wir sehen, daß hier eine Auffassung vorliegt, die, wenn wir sie überhaupt als Definition gelten lassen wollen (Stern selbst spricht hier nur von einer Nominaldefinition), als eine biologisch-teleologische bezeichnet werden muß und sich in nichts unterscheidet von einer Definition des biologischen Organismus. In diesem Sinne wird denn auch die „Person" von den Vertretern eines medizinischen „Personalismus" aufgefaßt (vgl. Th. Brugsch, Personalismus, 1920). Hier ist die Rede von dem „vitalen Gleichgewicht, das ein in der Person verkörperter Organismus darstellt" (S. 317); die Krankheit ist eine „Ausgleichsreaktion oder die Funktion des krankmachenden Agens auf jenes vitale Gleichgewicht".

Eine Person ist „ein anatomisch ganz bestimmt organisiertes Individuum"; das vitale oder dynamische Gleichgewicht, von dem die Rede ist, ist ihre Konstitution: „Konstitution ist das dynamische Gleichgewicht eines anatomisch ganz bestimmt organisierten Individuums (einer Person), das zwischen seinen inneren Bedingungen und den äußeren Bedingungen (= der Außenwelt) besteht" (S. 318).

Über dem konstitutionellen Standpunkt nun steht der personale, der die geistigen und die körperlichen Beziehungen zur Außenwelt gleichermaßen in Betracht zieht. Geist und Körper oder Geist und Stoff werden hier aber als „psychophysisch neutral" (nach dem Vorgang von W. Stern) aufgefaßt. Trotzdem erfordert der personale Gesichtspunkt „das Verstehen des Seelenlebens aus dem persönlichen heraus". So beurteile ich z. B. einen Zuckerkranken personal, wenn ich Rücksicht nehme auf seinen falschen Hungerinstinkt, auf den Verlust jenes Instinktes (!) „der die richtige Einstellung des normalen Individuums bewirkt". Wir sehen, daß man hier trotz der angeblichen Berücksichtigung des „persönlichen Seelenlebens" nicht über Anpassungs- oder Regulierungsmechanismen oder -funktionen hinaus kommt, und daß die Person im psychologischen Sinne aus diesem Netz naturwissenschaftlicher Relationsbegriffe immer wieder entschlüpft. Über den Begriff eines seelischen und körperlichen Organismus kommt auch dieser personale Standpunkt nicht hinaus; denn ein Instinkt ist nicht der Ausdruck einer seelischen Person, sondern eine Teilfunktion eines seelischen Organismus, welcher nur naturwissenschaftlich, aber nicht „persönlich" verstanden werden kann.

Wer sich für den diesem medizinischen Personalismus zugrunde liegenden „philosophischen" Personalismus interessiert, sei auf W. Sterns Buch „Die menschliche Persönlichkeit" (Leipzig 1918) verwiesen. Eine kurze Übersicht findet man in seinem Vortrag: Grundgedanken der personalistischen Philosophie (Berlin 1918). Die „neue Lage", die sich für die wissenschaftliche Psychologie aus dieser Lehre ergeben soll, ist folgende:

„Da das Bewußtsein nichts in sich selbst Bestehendes und Verständliches ist, sondern in der Person und für die Person existiert, kann die bloße Betrachtung der Bewußtseinserscheinungen, ihre Zerlegung in einfache Bestandteile und die Feststellung ihrer Verknüpfungen untereinander nie zu einer Erklärung der psychischen Tatbestände führen: die bloße Phänomenpsychologie ist unzureichend. Es muß vielmehr jede Psychologie auf die einheitliche Person, sofern sie Bewußtseinsphänomene braucht, erzeugt und besitzt, also sofern sie ein ‚Ich' ist, Bezug nehmen; sie muß also zugleich Ichpsychologie sein. Zwischen das ungeteilte zielstrebige Ich aber und das buntscheckige mechanische Getriebe der Bewußtseinsphänomene schieben sich noch zwei notwendige Betrachtungskategorien ein, die wir als psychophysisch-neutrale schon vorher kennen gelernt haben, aber nun speziell auf das Psychische anwenden müssen: die Dauerkausalität der Person, die sich in den Dispositionen bekundet und die akute Wirksamkeit, die in den Akten (Reaktionen und Spontanaktionen) hervortritt. So ergibt sich ein aus vier Schichten bestehendes Strukturbild des Psychischen, das zwar nicht die bequeme und durchsichtige Einfachheit anderer psychischer Einteilungen hat, dafür aber, wie mir scheint, allein der Mannigfaltigkeit seelischen Geschehens gerecht zu werden und die Besonderheit seelischen Geschehens wirklichen Erklärungen zu unterwerfen vermag.

Der Psychologe muß stets alle vier Schichten zusammen berücksichtigen; er muß sich klar sein über die Verbindungen, die von einer zur anderen führen, sonst ist seine ganze Arbeit vergeblich. Es gibt keine Bewußtseinserscheinungen an sich; sie existieren vielmehr nur in und an aktuellen, zielstrebigen Taten der Persönlichkeit. Es gibt keine psychischen Taten als isolierte Ereignisse; sie sind verständlich nur als Auswirkungen der zu ihnen dauernd befähigenden Dispositionen. Es gibt keine einzelnen psychischen Dispositionen als Sonderkräfte; sie sind nur Teilstrahlen

der einheitlichen Entelechie der Persönlichkeit. Alle Psychologien, die sich auf eine der vier Schichten fast oder ganz ausschließlich beschränkten, mußten versagen: die reine Bewußtseinspsychologie ebenso wie die Aktpsychologie, die Vermögenspsychologie ebenso wie die Ichpsychologie. Die Idee der unitas multiplex hat auch hier zu herrschen" ([132] S. 53 f.).

Wir sehen, hier wird das Seelische in vier Schichten aufgeteilt, welche wieder vier wissenschaftliche Sonderaufgaben enthalten. Trotzdem dem Psychologen empfohlen wird, alle vier Schichten zusammen zu berücksichtigen und sich auch über die Verbindungen klar zu sein, die von einer zur andern führen, wird er auch hier niemals die Person wirklich erfassen. Wieder klingen uns Münsterbergs Worte in den Ohren: „denn wer das Ganze in seinen Teilen sucht, hat das Ganze bereits verloren". Auch wenn die Teile Teilaufgaben darstellen, wird die Summierung oder Durchdringung dieser Aufgaben niemals zur Erfassung des Ganzen führen. So gründlich ein solches Unternehmen auch sein mag, zur Anschauung der Person führt es nie.

Daß die Zerlegung der „Persönlichkeitsforschung" in mehrere Aufgaben auch in der Psychiatrie systematisch in Angriff genommen worden ist, nachdem jeder Psychiater sie schon immer praktisch geübt hatte, sei nur nebenher erwähnt. Man will sich auch hier jetzt nicht mehr mit einer „eindimensionalen" Diagnostik begnügen, sondern fordert und schafft eine „mehrdimensionale", wobei das Krankheitsbild zugleich in seiner biologischen, wie in seiner psychologischen Schicht, welch letztere wieder einen charakterologischen und einen Erlebnisfaktor aufweist, verstanden und erforscht werden soll (vgl. Kretschmer, Über psychogene Wahnbildung bei traumatischer Hirnschwäche, 1919. Der sensitive Beziehungswahn, Berlin 1918). Dasselbe Nebeneinander der wissenschaftlichen Aufgaben finden wir in dem psychiatrischen Werk Kraepelins oder Bleulers.

Lassen wir uns nicht täuschen darüber, daß auch die Charakterforschung oder Charakterologie eine naturwissenschaftliche und keine eigentlich psychologische Aufgabe in unserem Sinne darstellt[1]). Sicherlich sind die einzelnen seelischen Vorkommnisse zuerst und immer wieder psychologisch zu „verstehen" oder anzuschauen, bevor sie zu „regelmäßig" wiederkehrenden Charaktereigenschaften umgestempelt werden können. Diese Umstempelung und Fixierung aber auf einen bestimmten,

---

[1]) Auch in den vielleicht bekanntesten Ansätzen zu einer wissenschaftlichen Charakterologie in unserer Zeit, in den Versuchen von Klages, scheint mir die Stellung der Charakterologie im System der Wissenschaften noch nicht klar bezeichnet. Klages erklärt zwar sehr prägnant und richtig, die Psychologie (in dem von ihm dargelegten, charakterologischen Sinne) habe in erster Linie Morphologie zu sein, „eine Formenlehre von den psychischen Organisationen" (Prinzipien der Charakterologie, 3. Aufl., S. 14), und er identifiziert zunächst Charakter, Persönlichkeit und psychischen Organismus (S. 16). Insoweit wäre die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise klar. (Vgl. auch die Betrachtung der psychischen Prozesse nach „Materie, Struktur und Qualität" im III. Kap.) Indem dann aber die Persönlichkeit zugleich auch als „das individuelle Selbst" bezeichnet wird und Charakterkunde als „die mit ihm sich befassende Wissenschaft", wird der rein naturwissenschaftliche Standpunkt wieder erschüttert, gar nicht zu reden von seiner Verdrängung durch die „Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede". Ähnliches wie von der Charakterologie gilt auch von der jetzt so verbreiteten psychologischen Typenforschung. So sind z. B. auch Jungs „Psychologische Typen" mit ihren biologischen Anpassungstendenzen (vgl. etwa S. 475) naturwissenschaftliche Begriffe. In ganz besonderem Maße gilt dies von den Typen Kretschmers (Körperbau u. Charakter, 1921) und von den in naturwissenschaftlicher Hinsicht vorbildlichen Erlebnistypen Rorschachs (Psychodiagnostik, 1921).

womöglich noch mit dem Kraftmerkmal versehenen „Charakter", aus dem sie dann wieder „entspringen" und aus dem sie „erklärt" werden, ist eine naturwissenschaftliche Konstruktion, deren Zirkelnatur schon Aenesidemus-Schulze (1792) klar erkannt hat (vgl. L. Binswanger, Psychoanalyse und klinische Psychiatrie, S. 145f.: „Der Charakterbegriff ist also nichts anderes als ein Typusbegriff, ein allgemeiner oder Gattungsbegriff, die Eigenschaft oder Fähigkeit nichts anderes als die objektivierte Regelmäßigkeit psychischer Vorgänge"). Der naturwissenschaftliche Begriff geht ja, wie wir zur Genüge wissen, immer aufs Allgemeine, Generelle, nie aufs Individuelle; insofern sagt uns auch der „Charakter" einer Person nichts aus über sie selbst, über ihr Wesen, sondern er sagt uns nur, daß die betreffende Person als Exemplar unter einen bestimmten Gattungsbegriff (unter den allgemeinen Begriff: fester oder schwankender, gütiger oder bösartiger, phlegmatischer oder cholerischer Charakter usw.) fällt. Wir wissen ja: „ebenso wie von der empirischen Anschauung enthalten die naturwissenschaftlichen Begriffe auch von dem Individuellen um so weniger, je vollkommener im logischen Sinne sie werden"; „ist irgend etwas naturwissenschaftlich begriffen, so ist im Begriff mit der Mannigfaltigkeit der Anschauung also zugleich auch alles das verloren gegangen, was es zu einem realen Individuum macht" (Rickert[101] S. 194).

Es wäre nun aber falsch, die Rolle des Philosophen, der vom Standpunkt der Logik aus die naturwissenschaftliche Begriffsbildung untersucht, zu identifizieren mit der Rolle des Naturforschers selbst, der diese Begriffe, meist ohne sich ihre logische Struktur zum Bewußtsein zu bringen, auf die anschauliche Wirklichkeit anwendet. Beim Naturforscher kommt unbedingt noch etwas hinzu, was über die logische und methodologische Struktur und Verwendbarkeit der naturwissenschaftlichen Begriffe hinausgeht, nämlich der Glaube oder die metaphysische Überzeugung, daß seinen Begriffen etwas Reales zugrunde liegt. Gerade der echte Naturforscher ist immer auch Metaphysiker, ohne es sein zu wollen und ohne es zu wissen. Er ist immer Begriffsrealist, Naturalist oder naiver Realist. Daß er die Wirklichkeit umbildet, daß zwischen seinen Begriffen und der anschaulichen Wirklichkeit eine tiefe Kluft herrscht, kommt ihm nur selten zum Bewußtsein. Selbst wenn er weiß, daß er über das Individuelle hinausgeht und das Allgemeine sucht, so ist er doch naiv überzeugt davon, daß diesem Allgemeinen zum mindesten konstante reale Formen „entsprechen". Er setzt in der Wirklichkeit feste Formen voraus, die er im Begriff „nachzubilden" bemüht ist. Die ganze naturwissenschaftliche Klassifikation beruht ja auf dem Glauben an konstante Formen in der Natur selbst. Indem der Naturforscher von den elementaren Wortbedeutungen der Umgangssprache zu wissenschaftlich „bestimmten" Begriffen fortschreitet, will er zunächst im Begriff wiederholen und fixieren, was er „in der Wirklichkeit" antrifft. Der Begriff soll hier ja, um mit Sigwart[122] (II, S. 246) zu reden, ein Musterbild aufstellen, „nach welchem immer und überall das Einzelne sich gestaltet", er soll nicht nur erzählen, die und die Merkmale seien so und so vielen Dingen gemeinschaftlich gewesen, sondern sein fester Wert beruht hier darauf, daß er „den Stempel zeigt, mit welchem die Natur prägt".

Wir wissen, daß auch die Philosophie sich von jeher diesem Problem zugewandt hat, bis es durch den „transzendentalen Idealismus" Kants

und seine Lehre von der Urteilskraft seine Lösung fand; schon bei Plato und Aristoteles finden wir jene Überzeugung, daß die „Natur" feste Formen prägt. „Die platonische Lehre von den Ideen, die aristotelische von den Formen gibt dieser Überzeugung einfachen und scharfen Ausdruck; sie sieht eine innere Notwendigkeit, welche bestimmte Merkmale zusammenbindet und willkürliche und regellose Wandlung, den stetigen Fluß aller Dinge verbietet" (Sigwart [122] ebd). Daß dieser Glaube an konstante Formen in der Natur auch in der heutigen Naturwissenschaft herrscht, ist bekannt, wenn auch die kritische Besinnung auf methodologische Grundlagen, wie sie neuerdings besonders in der Biologie zutage tritt (vgl. etwa Schaxel, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 1919), den Glauben an eine absolute Konstanz der Formen bereits erschüttert hat[1]).

Diesen begriffsrealistischen Glauben der Männer der Naturwissenschaft an die Konstanz fester Formen müssen wir hervorheben, wenn wir uns klar machen wollen, was das heißt, die Charakterforschung stelle eine naturwissenschaftliche Aufgabe dar. Auch der Charakterforscher will den „Stempel zeigen, mit dem die Natur prägt", ja das Wort χαρακτήρ der Griechen bedeutete ja gerade das Werkzeug zum Eingraben, Eindrücken oder Einprägen, und davon abgeleitet das Eingegrabene, Eingedrückte, Eingeprägte. Der Charakterforscher nimmt als Voraussetzung und Grundbedingung seines Forschens an, daß „der Charakter" das von der „Natur" in die Seele eines Menschen Eingegrabene, Eingeprägte ist, daß diese Seele eine feste Organisation besitzt. So sehen wir wieder, daß es auch einen naturwissenschaftlichen Seelenbegriff gibt, Seele als seelische Struktur, Anlage oder Organisation, als seelischer Organismus oder seelischer Funktionszusammenhang. Es braucht hier wohl nicht mehr näher darauf eingegangen zu werden, daß diese „Seele" dem Begriff der Person ebenso außerwesentlich ist, wie der Begriff des körperlichen Organismus.

Daß es eine Form der Funktionspsychologie gibt, die sich mit dem Begriff des seelischen Organismus sehr gut verträgt, ja ihn geradezu voraussetzt, sahen wir bei Stumpf. Auch er spricht von „spezifischen und generellen Verschiedenheiten als qualitativen Unterschieden im psychischen Verhalten, in der Art, wie der seelische Organismus arbeitet" ([135] S. 7). Insbesondere ist es aber auch der Vermögensbegriff, der unweigerlich auf eine Natur der Seele rekurriert: „Darum ist der vielgeschmähte, weil viel mißbrauchte Begriff des Vermögens doch der Ausdruck des Verhältnisses, das hier vorliegt; das Wort bezeichnet, richtig gefaßt, diejenige Natur des geistigen Subjekts, vermöge der es aus sich selbst heraus, auf gewisse Veranlassungen hin, Tätigkeiten produziert, die nicht bloß Fortsetzungen der früheren sind, vermöge der es in der Zeit sich entfaltet und damit verwirklicht, was in seiner Anlage enthalten ist" (Sigwart [122] II, S. 215). Ebenso weist der Begriff des Strukturzusammenhangs auf eine ihm zugrunde liegende „natürliche" Struktur der Seele. Die Assozia-

---

[1]) Vgl. Schaxel, Die Leistungen der Zellen bei der Entwicklung der Metazoen, 1915, S. 9: „Die Morphologie, gleichgültig nach welcher Idee sie betrieben wird, sieht ihre Objekte als formkonstant an. Für die Pläne der Konfiguration der idealistischen wie für die Mannigfaltigkeitsstufen der genetischen Morphologie wird die Fiktion der Konstanz wenigstens zum Zweck der morphologischen Betrachtung gemacht und aufrecht erhalten, wenn auch der Genetiker der absoluten Konstanz des Idealisten nur relative Bedeutung beimißt".

tionspsychologie schließlich kommt ohne den Begriff des seelischen Organismus, in welchem die „Assoziationsgesetze" „angelegt" sind, Assoziationen „gestiftet" werden, Energieformen sich betätigen usw. gar nicht aus, und so sehr wird die Seele hier „Natur", daß sie in die Natur des körperlichen Organismus, insbesondere in die Natur der Hirnrinde, fließend übergeht. Daher hier die physikalischen, chemischen, physiologischen, biologischen Analogien am häufigsten anzutreffen sind.

Wenn wir für all dies Beispiele haben wollen, brauchen wir uns nur in den Lehrbüchern der Psychiatrie umzusehen. Für Kraepelin z. B., der zwar auch von Persönlichkeit, Gemütsart, Charakter spricht, diese Ausdrücke aber vorsichtig unter der Bezeichnung „persönliche Eigenart" zusammenfaßt, für Kraepelin ist die persönliche Eigenart gleich der „Summe der durch Anlage und Lebensschicksale bedingten Eigenschaften des Menschen". Die Person wird hier also aufgelöst in eine Summe charakterlicher Merkmale, die durch Anlage und Lebensschicksale bedingt sind. Hier wird die Wechselwirkung von innerseelischer Anlage und äußerem Schicksal studiert, die individuelle Person aber, die diese Anlage hat und diese Schicksale erlebt, ist dabei nirgends aufzufinden. Trotzdem spielt die „persönliche Gestaltung" der Krankheitsbilder in der klinischen Psychiatrie eine immer größere Rolle, vor allem bei den Neurosen, der Paranoia, der Schizophrenie, den Psychopathen (vgl. hierzu L. Binswanger[9]).

Bleuler ferner begnügt sich nicht mit der Beschreibung der persönlichen Eigenart, sondern sucht eine naturwissenschaftliche Erklärung für das, was er Persönlichkeit oder Ich nennt. Er findet diese Erklärung in der Kontinuität der psychischen Funktionen, in der Verbindung durch das „Gedächtnis". „Die meisten unserer psychischen Funktionen", sagt Bleuler (Lehrbuch der Psychiatrie, 1. Aufl., S. 34), „haben eine Kontinuität, indem die Erlebnisse durch das Gedächtnis miteinander verbunden werden, und indem sie an einen besonders festen und beständig vorhandenen Komplex von Erinnerungsbildern und Vorstellungen, das Ich, die Persönlichkeit, anknüpfen" (vgl. insbesondere auch Bleuler, Bewußtsein und Assoziation). Es ist hier wie überall in den Naturwissenschaften: Es werden die Bedingungen aufzuzeigen und zu erklären versucht, aus denen etwas entsteht, das Etwas selbst aber wird lediglich als bekannt vorausgesetzt, jedoch weder aufgezeigt noch beschrieben. Vor der Frage aber, wie dies in bezug auf die Person möglich sei, stehen wir jetzt. Um sie zu beantworten, müssen wir noch einmal etwas weiter ausholen. Wenn wir darüber reflektieren, was der naturwissenschaftliche Begriff von der individuellen Person nicht erfassen kann, nämlich ihr Wesen oder zum mindesten ihre anschauliche Wirklichkeit, ihr Anschauungsdatum, so leisten wir ihm gegenüber nur negative Kritik; wir müssen daneben auch immer wieder auf das reflektieren, was er positiv von ihr erfaßt. Wir sagten oben, er erfasse die Bedingungen, aus denen etwas entsteht, und wir müssen hinzufügen, die „natürlichen", d. h. die aus der Natur stammenden Bedingungen. Als Inbegriff dieser Bedingungen betrachteten wir den Begriff des Organismus, des körperlichen sowohl als des seelischen. Er bildet das „natürliche" Gerüst oder Gehäuse, die Struktur oder den Bau der Person, durch ihn hat sie Anteil an der Natur, durch ihn ist sie an die Natur „gebunden", in ihm findet sie ihre „naturnotwendigen" Schranken oder Gesetze. Insofern besteht die

Rede zu Recht: „als Natur" unterstehe die Person den Natur- oder Kausalgesetzen.

Anstatt nun aber zu sagen, der Organisationsbegriff stelle den Inbegriff der natürlichen Bedingungen der Person dar, können wir uns auch einer anderen Wendung bedienen, die dem Mann der Naturwissenschaft näher liegt. Wir können sagen, der Organismus stelle den Inbegriff der natürlichen Formen der Person dar. Indem der naturwissenschaftliche Begriff die Tendenz zeigt, sich von der empirischen Anschauung und von dem realen Individuum möglichst weit zu entfernen, um nur das allen oder möglichst vielen Individuen Gemeinsame aufzuzeigen, stellt er ja tatsächlich eine begriffliche Form — einen Gattungsbegriff dar, ohne anschaulichen Inhalt. Dasselbe gilt von der „wirklichen" Gattung, für die er gilt. Überall schreitet der naturwissenschaftliche Begriff vom Individuum zur Art, von der Art zur Gattung, handle es sich nun um Seins- oder Geschehensbegriffe, um Formen natürlicher Dinge oder natürlicher, auch seelischer, Geschehnisse. Dieses Verfahren wird besonders deutlich, wo der naturwissenschaftliche Begriff auf komplexere, seelisch-körperliche und dazu dann noch historisch gewordene, wertbezogene Gebilde angewendet wird. Wenn z. B. Victor Hehn (in seinen klassischen Gedanken über Goethe, dem menschlichen Einzeldasein die allgemeine „beharrende Naturgestalt unseres Geschlechts" gegenüberstellt, so weiß er, der große Naturkundige, sehr gut, daß damit die „substantiellen" Lebensformen gemeint sind, der „Geist" in Notwendigkeit gebunden. Er versieht daher das betreffende Kapitel mit dem Titel: Naturformen des Menschenlebens (S. 190f.). Auch er weiß, daß uns das Wesen „Menschengeschlecht" oder wie er sagt, der Geist selbst, „so unbewußt tätig und dunkel schaffend, wie das Tier sich geberdet und die Pflanze treibt und wächst", dabei entgeht. So können auch wir sagen (ohne irgendwie zu behaupten, daß die Person Geist ist!), die Naturwissenschaft gibt uns nur die Naturform der Person, ihre festen natürlichen Formen [1]).

Wir wissen nun, was der naturwissenschaftliche Begriff uns von der Person gibt und wenden uns wiederum zurück zu dem, was er uns nicht gibt. Wenn wir sagen, er gibt nur die Form eines Wesens oder einer Sache, so müssen wir daraus folgern, daß, da das Gegenteil der Form der Inhalt ist, er uns nicht den Inhalt vermittelt. Da ferner die Form immer etwas begrifflich genau Bestimmtes meint, ja die Funktion des Begriffs geradezu als Bestimmen oder Bestimmung aufgefaßt werden kann, so ist der Gegensatz, also der Inhalt, das Unbestimmte, das zu Bestimmende oder das Bestimmbare. Wir haben hier denselben Gegensatz

---

[1]) Der Ausdruck „Naturformen" findet sich bereits bei Kant in der Krit. d. Urteilskraft; für gewöhnlich spricht er aber von Naturdingen oder -wesen, von Natur beschaffenheiten, Naturprodukten oder Naturvermögen. Der Zusammenhang, in dem dies geschieht, ist das für jeden Naturforscher, der über die erkenntnistheoretischen Grundlagen seines Forschens sich auch nur einigermaßen interessiert, so überaus wichtige Problem der „formalen Zweckmäßigkeit der Natur", d. h. des „Geeignetseins der Natur zu einem logischen System nach den Bedürfnissen unserer Fassenskraft", ein Problem, das aufs engste zusammenhängt mit dem Prinzip der Induktion. Wir verweisen hier nur auf den Abschnitt: „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" in der Kritik der reinen Vernunft, auf die Kritik der Urteilskraft und die Erste Einleitung in dieselbe (1789—90), sowie auf das Buch von August Stadler, Kants Teleologie (1874) eines der besten Bücher über Kant, dem wir sehr viel verdanken.

vor uns, wie er zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten bei Kant existiert (vgl. p. 280f.).

In der Sprache der Logik wird der Gegensatz, der hier vorliegt, bezeichnet als derjenige zwischen Form und Materie. So erklärt Kant in der Kritik der reinen Vernunft (Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe 4): „Materie und Form sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zu Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung .... Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form .... In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form". Hier wird auch die „unbegrenzte Realität" als die „Materie aller Möglichkeit" bezeichnet. Die letztere „ist aber nur im Begriffe gegeben"; denn „der Verstand verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können". Die ganze Unterscheidung ist hier in transzendentalem Sinne gemeint, „da man vor allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert" und nur die Verhältnisse im Auge hat, „in welchen ‚gegebene' Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnisart" (nämlich der Sinnlichkeit oder dem Verstand) stehen. Eines dieser Verhältnisse ist dasjenige von Materie und Form. — Wir haben hier die Untersuchung „der subjektiven Bedingungen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können", nicht weiter zu verfolgen, also nicht weiter zu fragen, wie wir überhaupt zu den Begriffen Materie und Form gelangen und wie wir sie anwenden müssen, sondern wir begnügen uns mit dem in ihnen ausgedrückten Begriffsverhältnis an und für sich und wollen sehen, was wir mit ihm „im empirischen Verstandesgebrauch", also in seiner Anwendung auf Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung, und zwar der psychologischen Erfahrung, anfangen können.

Dieses Unternehmen wird uns erleichtert, ja es ist uns bereits vorweggenommen, wenn wir hören und uns überlegen, daß wir das Gegensatzpaar Form—Materie oder Bestimmtes und Bestimmbares schon längst kennen, nur in einer andern Nomenklatur, nämlich in dem Verhältnis zwischen Akt und Potenz oder Aktualität und Potentialität. Wie dieses Verhältnis in engster Beziehung steht zu demjenigen zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, haben wir bei Natorp gesehen (vgl. p. 95). Das Besondere ist nämlich nichts anderes als die Bestimmung des Allgemeinen, als seine individuelle Form. Wir finden also auf der einen Seite die Ausdrücke: das Besondere, die Aktualisierung, die Bestimmung, die Form, auf der andern die Ausdrücke: das Allgemeine, die Potenz, das Bestimmbare, die Materie (= Inhalt). Auf den Begriff der Person angewandt, heißt dies (da wir wissen, daß der Psychologe stets von der Aktualität zur Potentialität vorzuschreiten hat), daß die Naturwissenschaft die Person betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Form, die Psychologie aber unter dem Gesichtspunkt der Materie (des Inhalts). Die Vereinigung dieser einander entgegengesetzten Erkenntnisrichtungen ist nimmermehr dadurch zu bewerkstelligen, daß man sie nebeneinander stellt und von verschiedenen Schichten der psychologischen Aufgabe spricht, was nur eine Verschleierung des Tatbestandes, aber keine Lösung ist; die Vereinigung dieser heterogenen wissenschaftlichen Denkweisen

läßt sich nur philosophisch herstellen durch Rückgang auf eine ihnen übergeordnete Position, indem man etwa mit Fichte einsieht: „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen" (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, III, S. 27). So getrennt die wissenschaftlichen Aufgaben, die Reflexion auf die Form und diejenige auf den Inhalt auch sind, in Wirklichkeit „existieren" Materie und Form ja nicht getrennt, sondern einer nur im oder am andern. Die abstrahierte „Materie", das Wesen allein ist überhaupt nicht, sondern es wird beständig, ist in beständigem Werden begriffen gemäß dem fortschreitenden Prozeß der Bestimmung; es ist nur immer für die jeweilige Stufe der Bestimmung. So haben wir ja mit Bergson und Natorp das Psychische überhaupt nicht aufgefaßt als ein Sein im Sinne einer Substanz (oder als ein Gewordensein = Faktum), sondern als ein Werden im Sinne eines Geschehens (= Fieri), besser noch als ein Tun (= Facere).

g) Person und Psychologie.

„Geist" war uns der Gegenstand, das Objekt der Geistes-wissenschaften, „Natur" das der Natur-wissenschaften. So bedeutet Person für uns den Gegenstand oder das Objekt der Person-wissenschaft, der Psychologie; Person ist die Bezeichnung für denjenigen Begriff, den die Person-wissenschaft auf Grund ihrer Methode als ihren Gegenstand erzeugt.

Wie die Geisteswissenschaften einzelne geistige oder Kulturgüter und einzelne geist- oder sinnverleihende Leistungen vorfinden, und wie die Naturwissenschaften „natürliche" Tatsachen, d. h. die anschauliche Wirklichkeit der „Natur", ebenfalls bereits vorfinden, so findet auch die Psychologie die einzelne Person bereits vor. Sie kreiert oder erzeugt nicht die Person, sondern den Begriff der Person.

Bei allen unseren bisherigen Versuchen, die Person aufzufinden, sei es in der Metaphysik oder Ethik, in der Geschichte oder Ästhetik, in der Natur oder Geisteswelt, ist uns, wie wir immer wieder betont haben, die Person als solche entgangen. Überall haben wir zwar etwas in bezug auf sie erfaßt: die transzendentalen Formen des Bewußtseins überhaupt, das sich in ihr manifestiert, die Werte, die für sie gelten, den Geist, der sich in ihren Leistungen objektiviert, die Naturformen, an die sie als ihre Existenzbedingungen gebunden ist usw. Die Person mußte uns hier entgehen; denn man kann nicht erwarten, in einer Wissenschaft einen konkreten realen Gegenstand zu finden. Was man hier findet, sind immer „nur" Begriffe; aber auch die Person-begriffe, die wir hier fanden, erwiesen sich als psychologiefremd, als der Methode der Psychologie mehr oder weniger feindlich oder entgegengesetzt; denn als das Wesen dieser Methode erkannten wir nicht die abstrakte Erforschung irrealen Sinnes, sondern die erfahrungsmäßige Erkenntnis sinnfreien Daseins, aber wiederum nicht die Zerlegung dieses Daseins in einzelne begriffliche Elemente und die Konstruktion naturwissenschaftlicher Zusammenhänge aus diesen Elementen, sondern die Anschauung dieses Daseins in seiner Totalität oder Einheit und die begriffliche Erfassung und Durchdringung dieser Einheit.

Wenn wir sagen, die Psychologie finde die Person bereits vor, so heißt das nichts anderes, als daß wir in der empirischen Wirklichkeit anschau-

liche konkrete „Gegenstände" antreffen, welche sich uns bereits in der Anschauung als Wesenheiten sui generis präsentieren. Mit der Anerkennung oder Nichtanerkennung eines solchen bereits in der Anschauung gegebenen oder vorgefundenen Gegenstandes steht und fällt die Möglichkeit einer Wissenschaft von der Person. Die mechanistisch-naturwissenschaftliche Betrachtung kennt einen solchen individuellen konkreten Gegenstand nicht, wohl aber die dynamistische Bergsons und die phänomenologische Husserls und seiner Schule. Nicht ohne Grund haben wir daher diesen Lehren so weiten Spielraum in dieser Schrift gegönnt. Den besten, knappsten Ausdruck für die in Rede stehende Tatsache hat wieder Scheler[116] (S. 391) gefunden, indem er erklärte: „Wir müssen das Anschauungsdatum eines individuellen Erlebnisich, das jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist, gegen Kants Versuch, ein solches zu leugnen und das mit diesem Worte Gemeinte zu einem bloßen ‚Zusammenhange der Erlebnisse in der Zeit' — angeheftet an die Idee eines bloßen logischen Subjekts — herabzusetzen, als unbestreitbares Phänomen festhalten. Weit entfernt, daß das Erlebnisich irgendwelcher Zusammenhang von Erlebnissen sei, ist jedes Erlebnis selbst nur voll und adäquat gegeben, wenn in ihm das erlebende Individuum mitgegeben ist". In dem Egmontbeispiel haben wir die vielfachen theoretischen Erörterungen über diese wichtige Tatsache praktisch illustriert. Ein jeder aber erfährt sie selbst im praktischen Leben, etwa wenn er mit einer „neuen" Person zusammentrifft, um so eindringlicher, je stärker diese Person auf ihn wirkt. Niemand hat dies so klar und eindringlich betont wie Goethe. Unter dem überwältigenden Eindruck stehend, den die damalige Kaiserin von Österreich auf ihn gemacht, schreibt er an Reinhard (14. Nov. 1812): „Es ist immer nur ein abstrakter Begriff, den man von solchen Vollkommenheiten ausdrückt, und da mich im Innersten eigentlich nur das Individuelle in seiner schärfsten Bestimmung interessiert, so fühle ich mich im stillen glücklich, eine solche ungemeine Personalität im Busen immerfort wieder aufzubauen und mir selbst wieder darzustellen, da ich das Glück gehabt habe, ihre besonderen Züge mir zu vergegenwärtigen und sie festzuhalten". Aber nicht nur durch die leibliche Gegenwart (oder etwa durch das Bild und das geschriebene Wort) können wir uns eine solche „bestimmte" Anschauung von einer Person machen und sie nach Belieben wieder aufbauen, sondern auch durch ihre bloße „geistige" Gegenwart, d. h. natürlich durch die Bekanntschaft mit einem von ihr geschaffenen geistigen Gebilde, einem Werke der Kunst, der Wissenschaft, einer ethischen Tat, einem religiösen Glaubensbekenntnis, wie wir ja früher (p. 269ff.) gesehen haben.

Eine solche Anschauung von einer Person besitzt tatsächlich zunächst nur ein jeder „im stillen" für sich; sie läßt sich zunächst eben nur anschauen, nicht im Begriff adäquat „ausdrücken". Wie denn auch Mommsen[92] (III, S. 468) von seinem Caesar sagt: „Wie der Künstler alles malen kann, nur nicht die vollendete Schönheit, so kann auch der Geschichtschreiber, wo ihm alle tausend Jahre einmal das Vollkommene begegnet, nur darüber schweigen". „Uns bleibt nichts als diejenigen glücklich zu preisen, die dieses Vollkommene schauten, und eine Ahnung desselben aus dem Abglanz zu gewinnen, der auf den von dieser großen Natur geschaffenen Werten unvergänglich ruht".

Auch an diesen Beispielen sehen wir, daß es so etwas wie ein „Anschauungsdatum" einer individuellen Person gibt, gleichgültig, ob man nun von einem Schauen, Aufbauen oder Darstellen spricht; jedoch haben unsere beiden Beispiele zwei Besonderheiten, die sie vom rein psychologischen Anschauen unterscheiden. Einmal sind die „Gegenstände", um die es sich handelt, beidemal „Vollkommenheiten", was den Fall kompliziert. Es tritt hier offenbar eine Wertung oder zum mindesten eine theoretische Wertbeziehung hinzu, und das ist auch der Grund, weswegen man verzweifelt, einen Begriff von der Person, eben als einer dem Ideal gleichkommenden oder vollkommenen Person, zu geben. Die zweite Besonderheit unserer Beispiele liegt darin, daß es sich offenbar um ein, im weitesten Sinne, liebendes Anschauen oder, wie Jaspers[63] (S. 108) sagt, um ein liebendes Verstehen handelt[1]): „Die logische Kategorie des Individuums wird nur in der Bewegung der Liebe erfüllt. Sonst immer gleichgültig ist das Individuum nur für den Liebenden als Individuum und für alle anderen nur als zufällige Einzelheit, als ein Individuum unter vielen. Für den Erkennenden ist es Fall, für den Handelnden Mittel, für den Historiker wertbezogen und konstruiert, für den Logiker endlos und darum unfaßbar. Das empirische Individuum ist die Unendlichkeit, die vom Betrachtenden nie erschöpft werden kann. Das Individuum der Liebe ist eine ergriffene Unendlichkeit, die als solche nie Gegenstand des Betrachtens oder Erkennens wird".

Wenn diese Ausführungen in jeder Hinsicht zu Recht beständen, so würde die Möglichkeit einer Psychologie der Person bereits in Frage gestellt. Wenn nur der Liebende das Individuum als Individuum erfassen könnte, müßte der Psychologe auf sein Vorhaben verzichten. Aber gerade Goethe ist ein Beispiel dafür, daß es auch eine wissenschaftliche Form der Erkenntnis des Individuellen „in seiner schärfsten Bestimmung" gibt. Wir werden noch im Laufe dieser Schlußbetrachtung und Zusammenfassung sehen, daß das Individuum für den wahrhaft psychologisch Erkennenden durchaus nicht „Fall" ist.

„Alles psychologische Verstehen begreift einzelne Zusammenhänge, stellt die Gesamtheit begriffener Zusammenhänge in einer Konstruktion der Persönlichkeit gegenständlich vor uns hin. Mag dies Bild noch so reich, das Verstehen noch so vielseitig sein, es bleibt ein Abgrund zwischen diesem Verstehen, bei dem doch jeder Zusammenhang ein ‚allgemeiner' ist, und dem über all das hinausspringenden Verstehen der Totalität des Individuums. Diese Totalität ist nicht gegenständlich, wie Gegenstände des Erkennens. Sie ist für das gegenständliche psychologische Verstehen nur ‚Idee', zu der in unendlichem Fortschritt das Verstehen sich hin bewegt. Das im subjektiven Erlebnis absolute Verstehen hat nicht einmal notwendig Zusammenhang mit psychologischem Verstehen im gewöhnlichen Sinne. Es braucht sich nicht formulieren zu können, es kann überhaupt das Eigentliche nicht mitteilen" (Jaspers, ebd. S. 108f.).

In all diesen Ausführungen fehlt die Person als Anschauungsdatum, als anschaulicher Gegenstand in dem Sinne, wie wir von einem Baum, einem Haus, einer Landschaft als von einem anschaulichen Gegenstand reden. Sicher ist hier nie „das Ganze" angeschaut, sondern nur ein Teil, eine Seite, ein Aspekt, und trotzdem sagen wir, wir schauen „den Gegen-

[1]) Im zweiten Beispiel ist es die „Liebe" des Geschichtschreibers zu seinem Heros.

stand" an, und nicht, wir schauen diese oder jene Seite von ihm an. Jaspers kennt nur die „allgemein" verständlichen Zusammenhänge und die aus ihnen hergestellte „Konstruktion der Persönlichkeit", und daneben kennt er das liebende oder absolute Verstehen der Totalität des Individuums, das für das gegenständliche psychologische Verstehen nur Idee ist. Im Anschluß an Kants Ideenlehre erhält er dann zwei solcher Ideen: „die Idee der Persönlichkeit als Erfahrungsrichtung, als Idee des Ganzen der verständlichen Zusammenhänge, und die Idee der Persönlichkeit als die Idee der einzelnen, konkreten Persönlichkeit. Diese letztere wird praktisch, metaphysisch erlebt ohne Objektivierung, theoretisch erkannt mit Hilfe jener Erfahrungsrichtung der unwirklichen Persönlichkeit und anderer Erfahrungsrichtungen, dazu aber nur in Beziehung auf das Ganze der Erfahrung, den Makrokosmos" ([63] S. 419).

Wir kennen ja Kants Auffassung von dem Begriff des Einzeldings oder Individuums als einer unendlichen Aufgabe (vgl. p. 309f.). So wenig Kant die Person als Anschauungsdatum kennt, so wenig kennt sie Jaspers. Betrachten wir aber zunächst seine beiden Ideen der Persönlichkeit.

Die Idee der Persönlichkeit als Erfahrungsrichtung, als Ganzes der verständlichen Zusammenhänge, stellt, wie wir oben hörten, „die Gesamtheit begriffener Zusammenhänge in einer Konstruktion der Persönlichkeit gegenständlich vor uns hin". Dieser konstruierte begriffliche Gegenstand ist also nie und nimmer ein Personbegriff in unserem Sinne. Er stellt ja, wie Jaspers klar sagt, eine „unwirkliche Persönlichkeit" dar, während unser Begriff für eine wirkliche Person gelten soll. Diese erste Idee der Persönlichkeit ist nichts anderes als die Gesamtheit der idealtypischen Zusammenhänge, er stellt die Summe unserer Kenntnisse auf diesem Gebiet dar, das Inventar der wissenschaftlich gesammelten sogenannten Menschenkenntnis, der Regeln des menschlichen Verhaltens auf seelischem Gebiet. Daher kann Jaspers mit Recht sagen, daß wir mit Hilfe dieser Idee die einzelne konkrete Persönlichkeit erkennen. Das heißt nichts anderes, als daß wir allgemeiner Menschenkenntnis bedürfen, um den einzelnen Menschen zu verstehen. So könnte man z. B. alle psychologischen „Entdeckungen" Freuds, alles, was er uns über den Menschen Neues gelehrt oder in Erinnerung gerufen, zusammenstellen; dann bekäme man „die Idee der Persönlichkeit" im Sinne des Ganzen der Freudschen Psychologie, klarer ausgedrückt, die Summe der von Freud erkannten und verwerteten Verhaltungsweisen gesunder und kranker menschlicher Personen.

Die zweite Idee der Persönlichkeit ist also nach Jaspers die Idee der einzelnen konkreten Persönlichkeit. Man könnte glauben, daß es sich hier um den von uns gesuchten Personbegriff handeln müsse, denn auch wir suchen den Begriff der einzelnen, konkreten Person. Nun erklärt aber Jaspers, daß es sich hier um gar keinen Begriff handeln könne, da die konkrete Person nur praktisch, metaphysisch oder absolut erlebt oder verstanden, aber nicht objektiviert oder gegenständlich vor uns hingestellt werden könne. Die konkrete Person sei für das gegenständliche psychologische Verstehen nur Idee. Jaspers leugnet also, um es noch einmal zu betonen, das Phänomen eines besonderen Anschauungsdatums der konkreten Person, auf welches wir uns, als auf einen konkreten Gegenstand, beziehen, nach welchem wir uns intentional richten können mit was immer für intentionalen Akten, und er leugnet die Möglichkeit eines Be-

griffes der konkreten Person. In diesen beiden Hinsichten haben wir also unsere eigenen Wege zu gehen.

Überblicken wir den Gang unserer Untersuchung, insbesondere in diesem letzten Abschnitt, so sehen wir, daß auch hier immer die Rede war von der Erkenntnis der Person als einer Idee im Sinne einer Aufgabe. Diese Idee betrifft aber nicht den Begriff der konkreten Person selbst, sondern eben den Begriff ihrer Erkenntnis; sie ist das regulative Prinzip für die Erkenntnis der Person. Warum soll es daneben keinen Begriff für die Person selbst geben, ja muß es nicht einen solchen geben, gleichsam zwischen jener Idee und den einzelnen Anschauungsdaten der Person liegend? Die nächstliegende Antwort wäre die, daß der Begriff der Person im Sinne dessen, was allen Personen gemeinsam ist, einfach alle wesentlichen Merkmale herausgreifen, eben „begreifen" müsse, die in jenen Anschauungsdaten gegeben sind. Dann bekämen wir entweder den naturwissenschaftlich-klassifikatorischen allgemeinen Personbegriff oder den historisch-wertbeziehenden individuellen Personbegriff. Es besteht aber die Frage, ob wir nicht einen dritten, wahrhaft psychologischen, aus der Methode der Erforschung der Person herauswachsenden Personbegriff finden, wo die Person weder Fall oder Exemplar eines Allgemeinbegriffs, noch auch auf einen Wert bezogenes Individuum ist. Ein solcher Begriff läßt sich nur finden, wenn wir innerhalb der individuellen Person verbleiben, richtiger innerhalb der Erkenntnis derselben, d. h. wenn wir den Gegenstand Person nicht einen Augenblick aus dem Auge verlieren, nicht nach links und nicht nach rechts schauen, sondern nur geradeaus in die Person hinein.

Welcher Art dieses Schauen ist, wissen wir zur Genüge. Wir schauen „durch" die („persönlichen" oder personhaften) „Erscheinungen" (= Kundgaben) und die Veränderungen dieser „Erscheinungen" in sie hinein[1]), und wir schauen in sie hinein auf Grund des „sinnvollen", des geistigen (logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen) Gehalts, den sie in ihren Worten und Sätzen, ihren Handlungen und Werken und ihrem ganzen Leben ausdrückt. Bei diesem Schauen stellt sich ein fortwährendes Werden, ein fortwährender Strom seelischer Bilder vor uns hin, sich mehr oder weniger deutlich von der einen seelischen Bildlandschaft, der einen vor unserem Auge befindlichen oder von uns vorgestellten Person als Teilinhalt abhebend. Eine solche „Bilderfolge" erlaubt uns aber noch nicht, uns einen Begriff von der Person zu machen. Der Begriff braucht feste Stütz- oder Griffpunkte, wo er „zugreifen", anknüpfen, festhalten kann. Geleitet wird er dabei durch die Idee der Persönlichkeit als einer unendlichen Aufgabe (Jaspers' zweite Idee), die ihm vorschreibt, im Vorwärtsschreiten von einem Griffpunkt zum andern seine Aufgabe zu erfüllen, nicht im Stehenbleiben, wie es die Aufgabe der Naturwissenschaft, die feste Form braucht, verlangt. Die Idee der Persönlichkeit lehrt uns, was feste Form geworden, dahinten zu lassen, beiseite zu schieben, um es der Naturwissenschaft zur weiteren Verarbeitung zu überlassen.

[1]) Wir bedienen uns hier nicht mehr der alten, „einfühlungstheoretischen" Sprache und wollen nicht vergessen, noch einmal darauf hinzuweisen, daß wir des Umwegs über die körperlichen Erscheinungen nicht bedürfen, sondern, in den Akten „innerer Wahrnehmung" (Scheler) oder seelischer Schauung schlechthin, der Person und des „persönlichen" Erlebens direkt, unmittelbar gewahr werden, d. h. ebenso unmittelbar, nicht mehr und nicht weniger, als wir ihrer körperlichen Gestalt und deren Veränderungen gewahr werden. (Vgl. hierzu auch p. 242.)

Der Begriff der psychologischen Person will und muß dieses fortwährende Werden und Tun begreifen, dieses „unaufhörlich tätige Bestreben", durch welches die Person ihrer inneren, eigentümlichen „Natur" äußeres Dasein verschaffen will, wie Humboldt sagt (vgl. p. 312). Wenn er auch das Wesen der Person als solcher „weder schauen noch je zum Ausdruck bringen" kann, wie Keyserling behauptet (p. 316), so kann er doch darauf hinweisen in immer neuen, abgerundeteren, „tieferen", echteren Aspekten oder Objektivierungen dieses Wesens. Sie sind die Stützpunkte, die er als „Pfeiler" benützt, um das allgemeine Werden der Person zu übergreifen oder zu überspannen. Daß dieses „Begreifen" in einem fortwährenden Vorwärtsschreiten vom aktuell Daseienden zum potentiell Möglichen (= von der „Oberfläche" in die „Tiefe") besteht, wissen wir ebenfalls, wenn wir auch immer der Mahnung Simmels eingedenk sein müssen, „daß die unlösbare Verwebtheit des sogenannten Aktuellen und des sogenannten Potentiellen erst den wirklichen und wirksamen Lebensmoment konstituiert" (p. 324).

Wie weit wir dabei den Kreis des Aktuellen ziehen müssen, zeigen uns die „geistigen Gebilde" Diltheys, die Lebensformen Gundolfs, die „vielerlei Auswirkungen der Person zur (geistigen) Gestalt", welche zu den Naturformen der Person, ihren Auswirkungen in der physischen Natur, hinzu kommen. Dasselbe zeigt uns Simmels Auffassung von dem „individuellen Gesetz", das uns noch ganz besonders an Bergsons durée réelle, an jene Verwobenheit des einzelnen aktuellen Inhalts im Ganzen des seelischen Lebensstroms erinnert, und daran, daß wir uns hier jenseits des Gegensatzes des Besonderen und des Allgemeinen befinden.

Trotz dieses Fortschreitens, das der psychologische Begriff der Person in sich aufnehmen muß, unterscheidet er sich doch durchaus von dem Begriff der geistigen Person. Der Psychologe wird nie von einer „solchermaßen unvollendeten Person" reden (wie Edith Stein dies tut, p. 340), deren Unvollständigkeit „dem fragmentarischen Charakter eines Kunstwerks" gleicht oder einer „unausgeführten Skizze". Damit wollen wir sagen, daß der Begriff der psychologischen Person immer gerade soviel in sich begreift, als er Stützpunkte im Anschauungsdatum oder in den verschiedenen Anschauungsdaten derselben Person gefunden hat. Für ihn ist die Person nie unvollendet oder unvollständig oder unentfaltet, was immer eine Verallgemeinerung, Wertung oder Wertbeziehung zur Voraussetzung hat, sondern für ihn ist sie immer der Inbegriff dessen, was er von ihr erfaßt hat, sei es wenig oder viel und sei das Erfaßte so oder anders beschaffen. So stellt der psychologische Begriff zwar immer nur „Stufen" dar, aber nicht Stufen in der organischen Entwicklung oder in der geistigen Entfaltung der Persönlichkeit, sondern Stufen in der Erkenntnis der Person!

Ebenfalls ist das Fortschreiten der psychologischen Erkenntnis der Person nicht zu verwechseln mit dem Fortschreiten von einer der Sternschen Schichten oder Teilaufgaben zur andern (p. 342), wobei man nie dem Ganzen näherkommt. Die Aufgabe bleibt hier immer ein und dieselbe. Nicht um verschiedene Aufgaben handelt es sich hier, bei der psychologischen Erkenntnis der Person, sondern um verschiedene Stadien oder Stufen dieser einen Aufgabe.

Noch weniger ist das Fortschreiten der psychologischen Erkenntnis zu verwechseln mit dem Fortschreiten der naturwissenschaftlichen Er-

kenntnis von einer Bedingung oder Ursache zur andern, womit man immer nur die Erkenntnis des seelischen Organismus oder der seelischen Struktur oder auch des „Charakters" fördert, aber nicht die Erkenntnis der Person. Von Anschauungsdatum zu Anschauungsdatum fortschreitend, erweitert und vertieft der psychologische Begriff das Bild der Person, auf jeder Stufe neuen Inhalt in sich aufnehmend, auf jeder ein bestimmtes Bild festhaltend, auf keiner „vollendet" oder „fertig" und doch immer für ein und dieselbe Person geltend.

Versuchen wir zum Schluß, unsere Ansicht noch einmal so kurz und so klar wie möglich auszusprechen. Person, so sagten wir eingangs (p. 349), ist die Bezeichnung für denjenigen Begriff, den die Personwissenschaft auf Grund ihrer Methode als ihren Gegenstand erzeugt. Hierzu ist zu berücksichtigen, was im ersten Kapitel über Methode, wissenschaftliches Material (= wirklicher Gegenstand) und wissenschaftlichen Gegenstand ausgeführt worden ist (p. 7ff.).

Die anschauliche Wirklichkeit, das Material oder der wirkliche Gegenstand, von welchem die Personwissenschaft oder Psychologie ausgeht oder welchen sie als „gegeben" hinnehmen darf, ist die Person oder sind die einzelnen „persönlichen" Individuen. Diese sind ihr gegeben in bestimmten („inneren") Anschauungsdaten, so wie die körperlichen Gegenstände gegeben sind in bestimmten Daten äußerer Anschauung. Inwiefern jene Anschauungsdaten persönlicher oder personhafter Art sind, interessiert uns hier nicht mehr. Wir erinnern uns nur, daß es sich hier um eine bestimmte Anschauungsform handelt, die im Wesen der hier in Betracht kommenden Akte gründet. Will man dabei von einer Schauung im Sinne einer „Intuition" reden, so erinnern wir uns wieder, daß diese Intuition kein besonderes „Vermögen" darstellt, sondern lediglich die in der inneren oder psychologischen Anschauung sich „betätigende" Synthesis (vgl. p. 317). Aus den persönlichen oder personhaften Anschauungsdaten konstituiert sich nun der konkrete wirkliche Gegenstand, diese oder jene „konkrete Person", wie sich aus den körperlich „dinghaften" Anschauungsdaten das konkrete Ding konstituiert. Mit dieser Konstituierung hat aber Personwissenschaft noch nichts zu tun; ein jeder von uns, auch das Kind, der Wilde, nimmt Personen wahr, wenn auch jeder „auf seine Art".

Von diesen, von Individuum zu Individuum wechselnden Personbegriffen, oder sagen wir lieber, von diesen höchst variablen Personansichten, geht die Personwissenschaft als von ihrem Material aus, und aus ihm erzeugt sie „in synthetischer Begriffsbildung" den bestimmten wissenschaftlichen Gegenstand: Person.

Auf die Frage: wie, auf Grund welcher begrifflichen „Methode" sie ihn erzeugt, auf diese Frage war die vorliegende Schrift die Antwort. Resümieren wir nur kurz die Etappen dieser Antwort: sie sind enthalten in den Begriffen der Einheit des Bewußtseins, des einheitlichen Bewußtseinsstroms, der durée vécue, des Freien, Schöpferischen und seiner näheren Bestimmung in dem Begriff der Intentionalität; ferner und vor allem in dem Begriff und der begrifflichen Ausdeutung der Kundgabe. Alle diese Begriffe (u. a. m.) stellen den begrifflichen Apparat der Personwissenschaft dar. Dieser Begriffsapparat ist nun aber nicht etwa entstanden auf generalisierendem, atomisierendem und mechanisierendem Weg, sondern auf, wenn man so sagen darf, individualisierendem, dynamisierendem, rekonstruierendem und rein „schauendem" (phänomenolo-

gischem) Weg. Der psychologische Begriff der Person faßt alle diese Etappen in sich. Er ist der Inbegriff der subjektivierenden Methode, nicht zwar in dem quasi absoluten, auf die Wiederherstellung der gesamten Bewußtseinskontinuität gerichteten Sinne Natorps, wohl aber im Sinne der Wiederherstellung der Kontinuität oder Totalität des „Bewußtseins" der konkreten Person. Dabei ist zu betonen, daß er auch wieder nicht für die Erkenntnis der Person überhaupt oder aller Personen oder des Allgemeinen „an" den Personen gilt, auch nicht für das „Nur-Individuelle" an der Person, sondern er erfaßt das Individuum, die einzelne konkrete Person, von jeder Stufe der Erkenntnis auf sie als Ganzes hinzielend, von jeder aus sie als Ganzes umfassend, eben be-greifend; denn vergessen wir nicht, was schon in dem einzelnen Anschauungsdatum, in der einzelnen angeschauten Kundgabe z. B. enthalten ist, die ganze Person nämlich, das ist in dem, jeweils eine Unmenge solcher Daten systematisch und kritisch zusammenfassenden Begriff erst recht deutlich und klar „enthalten".

Wir können uns den Sachverhalt auch noch so klar machen: Schon im gewöhnlichen Leben sagen wir, „ich habe einen Begriff von dieser Person", oder „ich kann mir einen Begriff von ihr machen". Diese Rede besagt, daß ich als Individuum von der betreffenden Person als Individuum einen Begriff habe. Es handelt sich also in doppelter Hinsicht um einen „Individualbegriff", sowohl in subjektiver als in objektiver Hinsicht. In letzterer Hinsicht bleibt der Personbegriff immer ein individueller, er begreift immer ein Individuum als Objekt. Aus den vielerlei subjektiven und in dieser Hinsicht individuellen Personbegriffen macht nun aber die Personwissenschaft einen objektiven, einen wissenschaftlich wahren Personbegriff. Jeder von uns z. B. hat einen etwas anderen Begriff von Goethe, jede Goethebiographie „macht" sich einen anderen, desgleichen jedes Zeitalter, jede Nation und Konfession, jede Fakultät; die Psychologie als Wissenschaft muß sie alle berücksichtigen, für sie sind alle jene individuellen und Gruppenbegriffe „Ansichten" der Person Goethe, zu der sich die ihrige wie eine „Generalansicht" verhält, aus welcher sie dann aber erst wieder die Rekonstruktion zu vollziehen hat. Will man hier von einer unendlichen Aufgabe reden, von der nie zu erreichenden „Idee" Goethe etwa, so mag man das tun. Mit dieser Idee aber hat es die Personwissenschaft nicht zu tun, sondern etwa die Kunst, die liebende Versenkung, die Metaphysik und Erkenntniskritik. Ebenso wie das Weltbild der Naturwissenschaft wahr ist, wahr eben mit Rücksicht auf den Wahrheitsgehalt der naturwissenschaftlichen Methode, und nicht mit Rücksicht auf den „unendlichen" wirklichen Gegenstand, das Weltall oder Universum, so ist das Personbild der Personwissenschaft wahr im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt der personwissenschaftlichen Methode. Dieser Satz darf ausgesprochen werden unbeschadet der Tatsache, daß die (begrifflichen) Methoden selbst, die naturwissenschaftliche dort, die personwissenschaftliche hier, grundverschieden, ja in gewisser Hinsicht einander entgegengesetzt sind; denn ob ich vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreite oder vom Allgemeinen zum Einzelnen zurückkehre, ob ich die Anschauung im Begriff auflöse oder den Begriff wieder in Anschauung einlöse, immer kann ich doch den einen Wert der Wahrheit anerkennen und mich von ihm leiten lassen. Und was für das forschende Individuum gilt, gilt erst recht für die Forschung als Wissenschaft; denn der Wege der Forschung sind viele, aber es ist nur ein Wert der Wahrheit.

Die Personwissenschaft, so können wir schließen, untersteht also zwar — als Inbegriff der fortschreitenden wissenschaftlich-wahren psychologischen Erkenntnis — der Idee der Person, sie hat aber selbst mit ihr nichts zu tun. Womit sie es zu tun hat, das sind die einzelnen wissenschaftlich-wahren Personbegriffe. Daß solche Begriffe möglich sind und wie sie möglich sind, haben wir in dieser Schrift nach dem Maß unserer Kräfte zu zeigen versucht. Dabei haben wir uns noch ganz auf allgemeinpsychologischem Gebiet bewegt, und wir brechen die Untersuchung gerade an dem Punkte ab, wo sie in das Gebiet des tatsächlichen Betriebes empirischer Personwissenschaft einmündet. Die nächste Aufgabe ist daher, die Verwendung deutlich zu machen, welche jene Begriffe in der empirischen Personwissenschaft bereits gefunden haben oder in Zukunft zu finden vermögen.

Literatur.

1. Ach, N., Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen 1905, Vandenhoeck u. Ruprecht.
2. Baade, W., Über die Vergegenwärtigung von psychischen Ereignissen durch Erleben, Einfühlung und Repräsentation, sowie über das Verhältnis der Jaspers'schen Phänomenologie zur darstellenden Psychologie. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 29. S. 347. 1915.
3. Bergson, H., Essai sur les données immédiates de la conscience. 1889. 141ème édition. Paris 1914, Félix Alcan.
4. — Matière et Mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit. 1896. Huitième édition. Paris 1912, Félix Alcan.
5. — Science psychique et Science physique. Zeitschr. f. Pathopsychol. Bd. II. 1914.
6. — Einführung in die Metaphysik. Jena 1916, Eugen Diederichs.
7. Binswanger, L., Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers': Kausale und „verständliche" Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie). Intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse. I. S. 383. 1913.
8. — Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 26. S. 574. 1914.
9. — Psychoanalyse und klinische Psychiatrie. Referat, erstattet am 6. Internat. Psychoanalyt. Kongreß im Haag, Sept. 1920. Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse. Bd. VII. S. 137. 1921.
10. Bleuler, E., Versuch einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der psychologischen Grundbegriffe. Allg. Zeitschr. f. Psychiatr. 50. Bd. 1894.
11. — Affektivität, Suggestibilität, Paranoia. Halle 1906, Marhold.
12. — Bewußtsein und Assoziation. Diagnostische Assoziationsstudien, herausgegeben von C. Jung. I. Bd. Leipzig 1906, Ambrosius Barth.
13. — Lehrbuch der Psychiatrie. 1. Aufl. Berlin 1916, Julius Springer.
14. — Störung der Assoziationsspannung, ein Elementarsymptom der Schizophrenien. Eine Hypothese. Allg. Zeitschr. f. Psychiatr. 74. Bd. 1918.
15. — Das Autistisch-Undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung. Berlin 1919, Julius Springer.
16. — Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens. Berlin 1921, Julius Springer.
17. Brentano, Fr., Psychologie vom empirischen Standpunkt. I. Bd. Leipzig 1874, Duncker u. Humblot.
18. Brugsch, Th., Personalismus. Berl. klin. Wochenschr. 57. Jahrg. 1920.
19. Bühler, K., Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena 1918, Gustav Fischer.
20. Burckhardt, Jakob, Griechische Kulturgeschichte. Herausg. v. Jakob Oeri. Berlin-Stuttgart, W. Spemann.
21. — Weltgeschichtliche Betrachtungen. Herausgeg. v. Jakob Oeri. Berlin-Stuttgart 1911, W. Spemann.
22. Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Berlin 1911, Bruno Cassirer. 3. Bd. 1920.
23. Cohen, H., Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Der philosoph. Bibliothek Bd. 113. Leipzig 1917, Felix Meiner.
24. Cohn, J., Grundfragen der Psychologie. Jahrbücher d. Philosophie. I. Jahrg. 1913.
25. Dessoir, M., Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Zweite völlig umgearbeitete Aufl. Berlin, Karl Duncker. 1. Halbbd. 1897 (anastatischer Neudruck 1910), 2. Halbbd. 1902.
26. — Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg 1911, Karl Winter.

27. Dilthey, W., Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. XXIX. 1894. 2. Halbbd.
28. — Das Erlebnis und die Dichtung. 4. Aufl. Leipzig u. Berlin 1913, B. G. Teubner.
29. — Gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner. II. Bd. Weltanschauung und Analyse der Menschen seit Renaissance und Reformation.
30. Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1905, Veit u. Co.
31. Elsas, A., Über die Psychophysik. Physikalisch-erkenntnistheoretische Betrachtungen. Marburg 1886, Elvert.
32. Erdmann, B., Reflexionen Kants zur kritischen Philos. aus handschriftl. Aufzeichgn. 1882.
33. Ewald, O., Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht? Gekrönte Preisschrift. Ergänzungsheft Nr. 53 der Kant-Studien. Berlin 1920, Reuther u. Reichard.
34. Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart im Grundriß dargestellt. 7. Aufl. Leipzig 1913, Veit u. Co.
35. Fechner, G. Th., Elemente der Psychophysik. 2 Teile. Leipzig 1860.
36. Fichte, Joh. Gottl., Werke. Auswahl in sechs Bänden. Herausgeg. u. eingeleitet von Fritz Medicus. Leipzig 1908, Fritz Eckardt.
37. Freud, S., Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse. Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse. I. S. 117. 1913.
38. Frischeisen-Köhler, M., Wilhelm Dilthey als Philosoph. Logos Bd. III. 1912. S. 29.
39. Geiger, M., Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung. Ber. über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. bis 22. April 1910. Leipzig 1911, Joh. Ambr. Barth.
40. Goethe, J. W. v., Sämtl. Werke. Jubiläumsausgabe. Berlin u. Stuttgart, Cotta.
41. Gundolf, Fr., Goethe. Berlin 1916, Georg Bondi.
42. — Shakespeare und der deutsche Geist. 3. Aufl. Berlin 1918, Georg Bondi.
43. Haas, W., Über Echtheit von Gefühlen. Zeitschr. f. Pathopsychol. II. S. 349. 1914.
44. — Die psychische Dingwelt. Bonn 1921, Friedrich Cohen.
45. Häberlin, P., Wissenschaft und Philosophie. Zwei Bände. Basel 1910 u. 1912.
46. — Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft. Berlin 1921, Julius Springer.
47. — Leib und Seele. Natur und Mensch. Nr. 5/6. Bern 1921, Ernst Bircher Verlag.
48. Hehn, V., Gedanken über Goethe. 3. Aufl. Berlin 1895, Gebr. Bornträger.
49. Hellpach, W., Unbewußtes oder Wechselwirkung. Zeitschr. f. Psychol. Bd. 48. 1908.
50. Herbart, J. F., Sämtliche Werke, herausgeg. v. Hartenstein. Hamburg u. Leipzig 1886, Leopold Voß.
51. Hering, E., Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie. 1876. Fünf Reden. Leipzig 1921, Wilh. Engelmann.
52. Hoche, A., Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie. Wiesbaden 1912, Bergmann.
53. Hoop, J. H. van der, Über die kausalen und verständlichen Zusammenhänge nach Jaspers. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 68. S. 9. 1921.
54. Humboldt, Wilh. von, Gesammelte Schriften. Herausgeg. v. d. Königl. Akad. d. Wissenschaften. Berlin 1913, B. Behr's Verlag.
55. — Neue Briefe an Schiller 1796—1803. Bearb. u. herausgeg. v. F. Cl. Ebrard. Berlin 1911, Gebr. Paetel.
56. Husserl, E., Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos Bd. I. 1910/11.
57. — Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. 2. umgearbeit. Aufl. Halle 1913, Max Niemeyer.
58. — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allg. Einführung in die reine Phänomenologie. Sonderdruck aus: Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forschung. Bd. I. Halle 1913, Max Niemeyer.
59. James, W., The Principles of Psychology. London 1901, Macmillan u. Co.
60. Jaspers, K., Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 9. 1912.
61. — Kausale und „verständliche" Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie). Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 14. 1913.
62. — Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. 1913. 2. Aufl. Berlin 1920, Julius Springer.
63. — Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1920, Julius Springer.

64. Joël, K., Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Basel 1918, Helbling u. Lichtenhahn.
65. Jung, C. G., Psychologische Typen. Zürich 1921, Rascher u. Co.
66. Kant, Immanuel, Critik der reinen Vernunft. Riga 1781, J. F. Hartknoch. (Erste Ausgabe.)
67. — Kritik der reinen Vernunft. Werke, herausgeg. von Buchenau u. Cassirer. Bd. III. Berlin 1913, Bruno Cassirer. (Nach der 2. Ausg. von 1787.)
68. — Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786). Werke, herausgeg. v. Buchenau u. Cassirer. Bd. IV. Berlin 1913, Bruno Cassirer.
69. — Aussprüche, herausgeg. von Raoul Richter. Leipzig 1909, Inselverlag.
70. Keyserling, H. Graf, Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie. Logos Bd. III. S. 597. 1912.
71. Kierkegaard, S., Auswahl aus seinen Bekenntnissen und Gedanken. Herausgeg. von Fritz Droop. München 1914, Georg Müller. Bibliothek der Philosophen, gel. von Fritz Mauthner. 11. Bd.
72. Klages, L., Prinzipien der Charakterologie. 3. Aufl. Leipzig 1921, Joh. Ambros. Barth.
73. Kracauer, S., Über die Freundschaft. Logos Bd. VII. S. 182. 1917/18.
74. Kraepelin, E., Psychiatrie. 8. Aufl. I. Bd. Leipzig 1909, Joh. Ambros. Barth.
75. Kraus, Fr., Allgemeine und spezielle Pathologie der Person. 1919.
76. Kretschmer, E., Der sensitive Beziehungswahn. Ein Beitrag zur Paranoiafrage und psychiatrischen Charakterlehre. Berlin 1918, Julius Springer.
77. — Über psychogene Wahnbildung bei traumatischer Hirnschwäche. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 45. S. 272. 1919.
78. — Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten. Berlin 1921, Julius Springer.
79. Külpe, O., Einleitung in die Philosophie. 1. Aufl. 1895. 9. Aufl., herausgeg. von Messer. Leipzig 1919, S. Hirzel.
80. Kronfeld, A., Jakob Friedrich Fries und die psychiatrische Forschung. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 51. 1919.
81. Kurz, Hch., Geschichte der deutschen Literatur. 8. Aufl. Leipzig 1887, B. G. Teubner.
82. Lange, F. A., Geschichte des Materialismus. 8. Aufl. Leipzig 1908, J. Baedeker.
83. Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. v. Dr. A. Buchenau. Durchgesehen u. mit Einleitungen u. Erläuterungen herausgeg. von Dr. Ernst Cassirer. 4 Bde. Leipzig, Felix Meiners philosoph. Biblioth.
84. Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. 1876. 4. verbess. Aufl. Straßburg 1911, J. Trübner.
85. Lipps, Th., Grundtatsachen des Seelenlebens. 1883. Anastatischer Neudruck. Bonn 1912, Friedr. Cohen.
86. — Leitfaden der Psychologie. 3. Aufl. Leipzig 1909, Wilh. Engelmann.
87. — Die ethischen Grundfragen. 1899. 5. Aufl. Leipzig und Hamburg 1912, Leopold Voß.
88. Lotze, R. H., Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig 1852, Weidmann'sche Buchhandlung.
89. — Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 1856—64. 5. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1896, S. Hirzel.
90. Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1. Aufl. 1886. 6. Aufl. 1911.
91. Maeterlinck, M., Der Schatz der Armen. Übers. v. Fr. v. Oppeln-Bronikowski. 3. Aufl. Jena 1906, Eugen Diederichs.
92. Mommsen, Th., Römische Geschichte. 6. Aufl. Berlin 1874, Weidmann'sche Buchhandlung.
93. Müller, G. E., Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. Erg.-Bd. 5. 1911.
94. Müller-Freienfels, R., Persönlichkeit u. Weltanschauung. Leipzig 1919, B. G. Teubner.
95. Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie. Bd. I, Allgem. Teil, Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig 1900, Joh. Ambr. Barth.
96. Natorp, Paul, Allgemeine Psychologie. I. Buch. Tübingen 1912, J. C. B. Mohr.
97. Novalis, Schriften. Herausgeg. v. J. Minor. Jena 1907, Eugen Diederichs.
98. Pfänder, Alex., Zur Psychologie der Gesinnungen. Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung. I. Teil. Bd. I. 1913. II. Teil. Bd. III. 1916.
99. Poincaré, H., Wissenschaft und Hypothese. Übers. von F. u. L. Lindemann. Leipzig 1904.

100. Rademaker, F., Kants Lehre vom inneren Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft". Berlin 1908, Reuther u. Reichard.
101. Ranke, L. von, Meisterwerke. IX. München u. Leipzig 1914, Duncker & Humblot.
102. Richter, A., Geschichtsphilosophische Untersuchungen über den Begriff der Persönlichkeit. Dissertation. Jena 1907.
103. Rickert, H., Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus. Aus den philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart. Tübingen 1900, J. C. B. Mohr.
104. — Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902. 2. Aufl. Tübingen 1913, J. C. B. Mohr.
105. — Zur Lehre von der Definition. 1888. 2. Aufl. Tübingen 1915, J. C. B. Mohr.
106. — Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892. Dritte völlig umgearbeit. u. erweit. Aufl. Tübingen 1915. J. C. B. Mohr.
107. — Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos Bd. IX. 1920/21.
108. — Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philos. Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, J. C. B. Mohr.
109. Rorschach, H., Psychodiagnostik. Methodik u. Ergebn. eines wahrnehmgsdiagn. Exper. (Deutenlassen von Zufallsformen). Arb. z. angew. Psychiatrie. Bd. II. 1921.
110. Schaxel, J., Die Leistungen der Zellen bei der Entwicklung der Metazoen. Jena 1915, Gustav Fischer.
111. — Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie. Jena 1919, Gustav Fischer.
112. — Über die Darstellung allgemeiner Biologie. Abhandlungen zur theoretischen Biologie. Heft 1. Berlin 1919, Gebr. Borntträger.
113. Scheler, Max, Die psychologische und die transzendentale Methode. Leipzig 1900, Verlag der Dürrschen Buchhandlung.
114. — Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme des fremden Ich. Halle 1913, Niemeyer.
115. — Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bde. Leipzig 1915, Verlag der Weißen Bücher.
116. — Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Sonderdruck aus: Jahrb. f. Philosoph. u. phänomenolog. Forschung. Bd. II. Halle 1916, Max Niemeyer.
117. Schilder, P., Über Identifizierung auf Grund eines Falles von Homosexualität. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 59. S. 217. 1920.
118. — Über Gedankenentwicklung. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatr. Bd. 59. S. 250. 1920.
119. Schiller, Fr. v., Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1793/94). Säkularausgabe. Bd. 12. Stuttg. u. Berlin, J. G. Cotta.
120. Schleiermacher, Fr., Sämtliche Werke. 3. Abteilg., Zur Philosophie. 6. Bd. Berlin 1862, G. Reimer. (Psychologie. Aus Schl.'s handschriftl. Nachlasse u. nach geschriebenen Vorlesungen, herausgeg. v. L. George.)
121. Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. 2. Aufl. Herausgeg. v. Jul. Frauenstädt. Leipzig 1891, F. A. Brockhaus.
122. Sigwart, Chr., Logik. 1873. 4. Aufl. Herausgeg. v. H. Maier. 2 Bde. Tübingen 1911, J. C. B. Mohr.
123. Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892. Dritte erweiterte Aufl. Leipzig 1907, Duncker u. Humblot.
124. — Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München-Leipzig 1918, Duncker u. Humblot.
125. — Philosophische Kultur. Gesammelte Essais. 2. Aufl. Leipzig 1919, A. Kröner.
126. — Aus G. S.'s nachgelassenem Tagebuch. Logos Bd. VIII. 1919/20. S. 121.
127. Sommer, Rob., Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Verlag d. Stahelschen K. Hof- u. Universitätsbuch- u. Kunsthandlung. Würzburg 1892.
128. Stadler, A., Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Unveränderte Neuausgabe der ersten Aufl. (1874). Berlin 1912, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
129. Stanley Hall, Die Begründer der modernen Psychologie. Übers. v. Raymund Schmidt. Leipzig 1914, Felix Meiner.
130. Stein, Arthur, Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. Ref. Logos Bd. IX. S. 122. 1921.
131. Stein, Edith, Zum Problem der Einfühlung. (Teil II/IV der unter dem Titel „Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer

Betrachtung" eingereichten Abhandlung. Inaug.-Dissertation Freiburg. Halle 1917, Buchdruckerei des Waisenhauses.
132. Stern, W., Grundgedanken der personalistischen Philosophie. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 20. Berlin 1918, Reuther u. Reichard.
133. — Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig 1918.
134. Stumpf, C., Tonpsychologie. 1. Bd. 1883. 2. Bd. 1890.
135. — Erscheinungen und psychische Funktionen. Philos. u. histor. Abhandlungen d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. 1906.
136. — Zur Einteilung der Wissenschaften. Philos. u. histor. Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1906.
137. Trendelenburg, A., Zur Geschichte des Wortes Person. Nachgelassene Abhandlung. Eingeführt v. Rudolf Eucken. Kantstudien. Bd. XIII. Heft 1. 1908.
138. Weber, M., Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik. Bd. 19. 1904.
139. — Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. Logos IV. 1913.
140. Windelband, W., Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. Rede zum Antritt der ordentl. Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am 20. Mai 1876.
141. — Die Geschichte der neueren Philosophie. 1878. 2 Bde. 5. Aufl. Leipzig 1911, Breitkopf u. Härtel.
142. — Normen und Naturgesetze. 1882. Präludien. 2. Bd. 4. Aufl. Tübingen 1911, J. C. B. Mohr.
143. — Die Prinzipien der Logik. Tübingen 1913, J. C. B. Mohr.
144. — Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914, J. C. B. Mohr.
145. Witasek, St., Grundlinien der Psychologie. Leipzig 1907, Felix Meiner.
146. Wundt, W., Über die Definition der Psychologie. Philosoph. Studien. Bd. XII. S. 9. 1895.
147. — Grundriß der Psychologie. 1896. 8. Aufl. Leipzig 1907, Wilh. Engelmann.
148. — Leibniz. Zu seinem hundertjährigen Todestag 14. November 1916. Leipzig 1917, Alfred Gröner.

Namenverzeichnis.

Ach 105. 111[1]. 138[1]. 146[1].
Aristoteles 36. 95. 113. 119. 120. 122. 129. 130. 185. 345.
Arnauld 210. 211.

Baade 272 —275.
Baader 32.
Bain 118.
Baldwin 228.
Balzac 265—266.
Baumgarten 38.
Beneke 120. 122. 224.
Bergson 21. 29. 35. **40—48.** 50. 51. 53. 55—58. 62. 66. 71. **72—73.** 75. **76—77.** 78. 79. 80. 90. 92. 97. **100—101.** 104. 153. 158. 170. 222. 225. 237. 239. 241. 244. 244[1]. 259. 274. 276. 278. 285. 290. 291. 312. 315. 316. 324. 333. 349. 350. 354.
Binswanger, L. 274[2]. 299[1]. 344. 346.
Bleuler 23[2]. 24. 47[1]. 48. 129[2]. 130[1]. 157. 184. 266. 314. 343. 346.
Bodmer 37.
Bolzano 13. 111. 216.
Breitinger 37. 37[1].
Brentano 6. **11—12.** 13. 14. 16. 16[1]. 21. 51. 52. 54. **60.** 60[1]. 83. 84. 105. 106. 107. 109. 110. 111. **113—134.** 137. 139—147. 149—153. 155—159. 162. 164. 167. 168. 169. 173. 174. 175. 177. 178. 179. 197[1]. 204. 221. 222. 230. 253. 273[1]. 278. 290. 291.
Brugsch 341.
Bühler 111[1].
Burckhardt 314. 327[1]. 328. 329. 330. 334. 335.

Cassirer 38. 39. 188. 192. 194. 194[2]. 199. 209. 211. 214. 215. 216. 217. 217[1].
Cohen 88. 193. 215. 341.
Cohn 22.

Descartes 16. 110. 118. 189. 214. 216.
Dessoir 36. 40.
Dilthey 10. 24. 25. 29. **31—32.** 35. 51. **57—60.** 93. 104. 105. 169. 183. 189. 228. 245. **246—247.** 290. 291. 293. 294. 295. 302. 316. 327[1]. **336.** 337. 338. 354.

Ebbinghaus 9. 9[1]. 78—80. 82. 88. 90.
Ehrenfels 111.
Elsas 87. 87[1]. 88.
Erdmann 105. 111. 222.
Ewald 308.

Falckenberg 216.
Fechner 24. 76. **81—84.** 85. 86. **87—88.** 190. 191. 228.
Fichte 40. 209. 216. 321. 322. 349.
Fresnels 23. 24.
Freud 46. 48. 184. 192. 193. 265. 267. 268. 280. 290[1]. 303. 352.
Frischeisen-Köhler 336.
Fries 184.

Galilei 21.
Geiger 231. 248. 275. 276. 280. **281—288.**
Goethe 2. 31. 36. **56—57.** 268[3]. 314. 328. 329[1]. 350.
Gottsched 37.
Gundolf 37. 325. 327. 328. 354.

Haas 46[1]. 119[1]. 158. 162[1]. 225. 225[1]. 235[1]. 240[1]. **276—280.** 284[1]. 285[1]. 304[1]. 332[1]. 333[1].
Hartley 24.
Hartmann, v. 190.
Häberlin **18—20.** 21. 132[1]. **231—232.** 251. 274. 299[1]. 320[1].
Hegel 321. 322. 335. 336.
Hehn 347.
Hellpach 190[1].
Helmholtz 24.
Heraklit 137.
Herbart 13. 24. 69. 70. 72. 96. 116. 119. 121. 122. 130. 132. 188. 189. 191. 192. 193. 325.
Herder 258.
Hering 190.
Hobbes 24. 110.
Hoche 318.
Hoop 296[1]. 299[1].
Humboldt, W. v. **34—35.** 36. 40. 91. 258. 259. 265. 311. 322. 325. 326. 328. 354.
Hume 24. 63. 72. 99. 103. 171. 216. 224.
Husserl 11. 12. 13. 16. 22. 39. 48. 54. 55. 64. 67. 95. **97—100.** 101. **102—103.** 105. 106. 108—120. 127. 129. 129[1]. 131. 134. **135—158.** 159. 160. 162. 164. 166—170. **171—172.** 173. 175. 176. 177. 179. 181. 182. 204. 216. 221. 222. 224. 227. 230. 234. 235. 237. 248. **249—257.** 260. 261. 262. 264. 276. 278. 279. 281. 285. 291. 294. 301. 315. 337. 350.

James 24. 35. **48—49.** 51. 60—67. 68. 70. **72.** 80. 84. 90. 92. 93. 111. 128. 134. 158. 169[1]. 169[3]. 237. 259. 278. 279. 290. 291.
Janet 184.
Jaspers 2. 6[1]. 22. 32. 58. 74. 74[2]. 93. 97. 105. 161. 185. 202. 203. 231. 245.

251. 257. 261. 264. 271. 272. 274. 274[2]. 280—281. 282. 283. 288—293. 294. 295—302. 305. 309. 310. 316. 327[1]. 330. 338. 339. 351. 352. 353.
Jean Paul 306.
Jodl 276.
Joël 329. 330.
Jung 48. 343[1].

Kant 7. 8. 13. 29. 36. 37[2]—41. 45. 50. 51. 52. 71. 75[1]. 91. 96. 103. 105. 113. 118. 125. 130. 132. 133. 171—174. 178. 184. 185. 186. 191. 192. 193. 194—223. 224. 241[1]. 243. 244. 245. 278. 279. 289. 293. 308—311. 312. 314. 317—318. 320—323. 329[1]. 344. 347[1]. 348. 350. 352.
Kepler 21.
Keyserling 315. 316—317. 354.
Kierkegaard 225. 296. 322. 324.
Klages 343[1].
Kracauer 326.
Kraepelin 343. 346.
Kraus 341.
Kretschmer 343. 343[1].
Kronfeld 2. 184.
Külpe 9. 111[1].
Kurz 37.

Lange 215. 318.
Lehmann 270.
Leibniz 13. 36. 37. 38. 38[1]. 40. 50. 51. 52. 71. 105. 113. 133. 185—193. 194—199. 202. 204. 205. 206. 210. 211. 212. 216. 218. 224. 308.
Liebmann 111. 183—184. 200[1].
Lipps 9. 27. 39. 77. 78. 105. 108. 109. 110. 113. 131. 145. 157. 158—171. 173. 174. 175. 177. 179. 180. 220. 226—228. 229—231. 242. 248. 251. 264. 276. 289. 291.
Locke 39. 72. 103. 194.
Lotze 24. 40. 50—53. 67—71. 77. 80. 84. 85. 105. 109. 110[1]. 113. 119. 120. 124. 125. 127. 133. 134. 139. 146. 168. 186. 193. 214. 224.

Mach 9. 133.
Maeterlinck 312.
Maxwell 24.
Meier, G. Fr. 38. 39. 50.
Meinong 11. 13. 111. 216.
Mendelssohn 38. 130.
Meumann 276.
Mill, James 24. 119. 228.
Mill, John St. 24. 114. 119. 131. 133. 228.
Mommsen 314. 350.
Müller, G. E. 9. 88.
Müller, Johannes 200.
Müller-Freienfels 341.
Münsterberg 9[1]. 13. 14. 28. 29. 40[1]. 56. 73—75. 78. 79. 80. 91. 92. 98. 241. 343.

Natorp 11. 28. 48. 55. 91—97. 98. 100. 101. 102. 104. 105—106. 108. 119[3]. 139. 145. 157. 160. 166. 169. 170. 172—182. 183. 184. 186. 193. 203. 204. 209. 210[1]. 222. 241. 285. 291. 348. 349. 356.
Newton 21. 31.
Nietzsche 32. 225. 267. 296. 297. 301.
Novalis 31. 32.

Pascal 313.
Pfänder 22. 119[1]. 158. 162[1]. 225. 304[2]. 321. 326[1]. 333[1].
Plato 95. 184. 186. 189. 201. 320. 345.
Poincaré 23. 28[1]. 29.
Prandtl 276.

Rademaker 206.
Ranke 35. 329.
Ribot 276.
Richter 222.
Rickert 7—8. 10. 10[1]. 13. 14—16. 21. 22. 23. 25—29. 30[1]. 32. 33. 53—55. 56. 74[1]. 91[1]. 101. 102. 102[1]. 110[1]. 178. 213. 216. 244. 248—249. 255. 275. 276. 300. 301. 310. 310[1]. 320. 320[1]. 330—334. 335. 337—339. 344.
Riedel 111.
Rorschach 343[1].

Shaftesbury 325.
Shakespeare 268.
Schaxel 3. 345. 345[1].
Scheler 16—18. 21. 28. 46[1]. 48[1]. 100. 101. 110. 117. 119[1]. 162[1]. 225. 228. 229. 232—242. 250[1]. 253. 253[1]. 259. 264. 268[2]. 276. 278. 283. 315. 321. 322. 340. 341. 350. 353[1].
Schelling 40.
Schilder 65[1]. 306.
Schiller 41. 321. 325. 328.
Schleiermacher 268—269. 293[1]. 322.
Schopenhauer 40. 216. 245. 250. 257. 318.
Schulze, Aënesidemus 344.
Sigwart 22—23. 29. 33. 35. 49—50. 51. 52. 82. 84. 89. 90. 104. 105. 301. 344. 345.
Simmel 40. 46[1]. 101[1]. 225. 247—248. 259. 273. 274. 293—295. 299. 300. 315. 316. 322—324. 325. 327. 332. 333. 354.
Sommer 36. 38. 38[1]. 39.
Spencer 24. 129. 130.
Spinoza 110. 118. 189.
Stadler 347[1].
Stanley Hall 24.
Stein, A. 338.
Stein, Edith 339. 354.
Stern 33. 341. 342. 343. 354.
Stirner 322.
Stumpf 6[1]. 21. 23. 29. 84. 85—86. 105. 107—113. 114. 115. 116. 131. 133. 134. 137[1]. 138[1]. 140. 145. 146. 151. 159. 174. 175. 179. 204. 345.
Sulzer 38. 38[1]. 50. 130.
Swedenborg 313.

Taine 24. 228.
Tetens 13. 36. 38—39. 43[1]. 50. 52. 105. 130. 133. 193. 211. 216.
Trendelenburg 321.

Ueberweg 123.

Vischer, Th. 231.
Volkelt 105. 231. 276.

Waitz 24.
Weber 81. 87. 88—90. 294. 295. 296. 298—303. 330.
Windelband 5. 6. 8. 25. 29. 74[1]. 80. 188. 189. 208. 308. 318. 319. 320[1].
Witasek 10. 12. 276.
Wolff 24. 37. 193. 202. 218. 308.
Wundt 8. 9. 10. 21. 24—25. 27[1]. 35. 36. 49. 51. 52. 77. 84. 89. 102. 105. 115. 143. 174. 182—183. 188[2]. 200.

Ziehen 24.

Sachverzeichnis.

Abstraktion u. wissenschaftl. Denken 4. 165f. Bergson gegen A. i. d. Psychol. 42ff. 55. A. u. Rekonstrukt. (Natorp) 94ff. Vorstellgn. die durch A. fixierbaren Stationen d. Strebens 97. A. u. Naturwiss. 9. 23—30. 132f. 165f. A. u. Konstrukt. i. d. „versteh." Psychol. 32. 246. Vgl. **Allgemein, Begriff.**

Äquivokation (Doppel- oder Mehrsinnigkeit). Ä. eines d. größten Hindernisse, um Unterschiede zu erkennen 118. Ä. d. Wortes Ausdruck 251ff. 256. 263, des Wortes Bewußtsein vgl. Bewußts., Bewußtseinsinhalt 145, Erscheinung 12. 114f. 143, Gefühl 118, Geist 329. 334, Verstehen 244. 247f. 263, genet. Verstehen 292, Vorstellung 115f. 139, Unbewußt 119. 190ff., Zeichen (= Anzeichen für und = Ausdruck von) 250.

Ästhetik 54. Deutsche Ä. u. Leibniz 36ff. Ihre obj. Begründg. durch Kant u. d. Psychol. 185. Ä-ischer Wert u. künstler. Ausdruck 269. Ä-ische Bedeutg., ä-ischer Ggstd. u. Akte d. künstler. Empfindens u. Schaffens 270. Gesetze d. Ä. Auswahl aus d. mögl. Formen d. Gefühlstätigk. 319. Person u. Ä. 325—328.

Affektivität b. Humboldt 35, Bergson 40. A. u. Verstehen 58. A. = prakt. Seite d. Bewußts. 95. A. b. Brentano 129f. (A. u. Wille). A. das Zweckirrat., Handlung d. Zweckrationale 300.

Akt. A-bewußts. vgl. Bewußtsein. A. b. Bergson 42. Freier A. 45—47. A. eine Art schöpferischer Synthese enthaltend (Sigwart) 49. A. (= Tat) des Bezieh. u. Vergleichens b. Lotze 52. 56. 71. 80. Eindruck od. Empfindg. u. A. 53. 63. 68ff. 84ff. 87. 89. Vgl. weiterhin Inhalt u. A. — Empir. Psychol. teilt dem A. reale Existenz zu 77[1]. Ferner: 71. 76. A. b. Natorp 95. 105. 173ff. (A. = Verknüpf.einheit). A-charakter d. Bewußts. geht in zeitl. Disposit. verloren 97. A. u. Phän-ie Husserls 136 (A. u. Gegenst.); A. u. Erlebnis 139ff. 144. A. = intentionales Erlebnis 145. A. u. Empfindg. vgl. **Empfindung** u. A. Apperzipier. AA. 147. Zusammenges. AA. 149. Das Haben von AA. 153. 160. Intent. Ggstd., Materie, Qualität u. intent. Wesen d. A. 155. A. b. Lipps 163ff. Einfühlungsakte vgl. **Einfühlung.** Sinn- od. Bedeutung verleih. AA. (Bedeutungsintentionen u. bedeutungserfüll. AA.) 249. 254. Unterscheidg. zw. Sinn u. A. 249ff. 254, vgl. **Urteil.** Repräsentakte b. Baade 274. A-einheit 288 (Beispiel). Vgl. **Erlebnis, Psychisch** (psych. Phänomen), **Intentional.**

Aktualität 55. A. u. Potentialität 92ff. 167. 348 (u. Form u. Mater.). A-ansicht in d. Gegebenh-frage d. Fremdpsych. 276. Vgl. **Potentialität.**

Allgemein. A-e Forschg. im Gegensatz zu spez. F. 3; ident. mit krit. F. 3f. A-e Psychol. s. Psychol. A-e Psychiatr. 3, a-e Biol. 3, a-e Physik nicht theoret. Physik 4; a-e Einheitsform 53. A-begriff u. Psychol. 55 (vgl. **Abstraktion**). Das A-e u. Besondere 55. Beziehg. zu Potent. u. Aktual. u. Mat. u. Form 348. 354. Reine Wesensallgemeinheit 137. A-e u. notwend. = transzendentale Gesetze 212ff. Der Weg vom Einzelnen zum Allg. (Naturwiss.) u. vom Allg. zum Einz. (Personwiss.) 356.

Anschauung, Anschauen, Anschaulich. Zwei Formen der A. 16. A. u. Begriff 26[2]. 31. 56, b. Kant 205. A. u. Idee b. Goethe 56. Zeit-, Raum-, Bewegungs-A. b. Ebbinghaus 78[1], b. Münsterberg 78. Anschaul. Bewußthaben = Intuition b. Husserl 99. Empfindgn. als anschaul. Symbole b. Ach 146[1]. Apprehension d. Anschg. b. Kant 195. Anschaul. Wissensch. d. Mathem. 205. Inn. u. äuß. A. b. Kant 206ff. Äuß. A. ein unentbehrl. Faktor i. d. Gestaltg. auch d. psych. Seins 209. Das Psych. als spezif. A-datum 17. 233ff. 238. 242. Ursprüngl. anschaul. Ganzheit d. fremden Menschen 233ff. 238. 242. Inn. A. als Aktrichtg. b. Scheler 239. Prinzip d. Person ein A-prinzip, od. e. A-form 244. 247. Anschaul. Auffassg. od. Wahrnehmg. d. kundgeb. Person 252. A. d. Person 349f. 353.

353[1]. 355, geleugnet von Jaspers 352. A. von Zus-hängen 282ff. Keine Nachbildg. od. Konstrukt. fremder Motivzus-hänge, sond. A. 287ff. 294f. 297f. 301. 303ff. 313ff. A. u. Intuition 316ff. Auf dem Weg über Sinn- u. Wertverständnis z. A. d. Person gelangen 257ff. 260ff. 339.

Apperzeption = urteil. Auffassg. im Gegens. zum bloßen Haben v. Vorstellgn. 39. A. b. Herbart 70. A-funktion Wundts 77. A. = Beurteilg. od. Auffassg. b. Stumpf 85. 90. Defin. d. A. b. Husserl (= die Empfindg. beseelender Aktcharakt.) 147. Psycholog. A. u. Phänomenol. 103. 135. 137. A. b. Lipps 163. 167 (nicht = Auffassg.). Spezif. Eigentümlichktn. d. A-weisen (Husserl) 171. A. b. Leibniz 186ff., b. Kant 195. Reine A. b. Kant 96. 173. Einheit d. A. b. Leibniz 186. 211, b. Kant 198f. 212ff. Vgl. **Repräsentation, Gegenstand, Bewußtsein** (Weisen d. B.).

Apriori. Gesetzl. Wesensaussage eine apriorische Aussage 135. A. b. Leibniz 211, b. Kant 212ff. Definit. d. A. 214 (A. kein psychol. Prior, sond. aprior. Gültigkt. d. Erkenntn. betreff.). Die Apriorität d. Verstehens 292ff., die A. d. Intuit. 316.

Assoziation. A. u. Schluß 39 (b. Tetens). 216 A. e. künstl. Konstrukt. seitens d. A-psychol. 42 (Bergson). A. u. Zeitbewußtsein 78. 80. Gesetze d. A. 183. 200, u. log. Gesetze 319. Unwillkürl. A-abläufe 184. A. =subj. u. empir. Grund d. Reprodukt. nach Regeln b. Kant 196. Gesetzl. d. äuß. Welt b. Hume lediglich zurückgeführt auf Gesetze d. Vorstellungs-A., aber nicht erklärt 216. A-theorie der Konstituierg. d. fremden Ich 227. Wesen d. A-funktion 227. A. u. Ausdruck 250. 255. A-psychologie vgl. **Psychologie.**

Aufmerksamkeit. Intuit. Husserls darf nicht mit A. verwechs. werden 141. A. u. Affektiv. b. Bleuler 129[2]. A. u. Selbstbeobachtg. b. Lipps 169.

Ausdruck. A-bewegungen 227ff. (u. Theorien d. Konstit. d. fremden Ich) 251. 258. Ihr Verstehen 282ff. Ihre Beziehgn. z. Erlebniseinheit 285f. A-erscheingn. u. d. Problem d. inn. u. äuß. Wahrnehmg. b. Scheler 234. 238. Wirkg. d. A-form d. Erlebens auf d. Erleben selbst 237. Beziehg. zw. A-teil u. Ganzem = Prinzip d. Person 244. 247. 283. Unterscheidg. zw. A. eines Sinnes u. A. e. Person 248. A. in d. Psychol. u. Psychopathol. = Anzeichen 251. Analyse des Gesamtphänom. d. sinnbelebten A. 251ff. 260. Sprachl. AA. 252. A. u. Kundgabe 252. Der A. im einsamen Seelenleben 254. A. u. Assoz. 250. 255. Übers. über d. Bedeutgn. d. Wortes A. 256. A. u. Gegenstd. 256. Einheit d. sinnl. A-erscheing. u. d. sinnverleihenden Akte 254. 259. Obj. u. subjekt. = okkasionelle AA. 261f. Theoret. AA. (Lehrsätze, Beweise, Theorien) 261. D. Schwanken d. Bedeutens d. AA. 262. D. künstler. A. 269. D. eth. A. 270.

Aussage schon Objektivierg. 93. AA. über Wesen (Wesensaussage) b. Husserl 99. 135.

Außerbewußte Disposit., seel. Konstitut., Mechanismen b. Jaspers 74[1]. Vgl. **Organisation, seelische.**

Automatismus. Automatisme mental (Janet) u. psychisme supérieur 184.

Bedeutung, obj. od. log. Vgl. **objekt. Sinn.**

Begriff. Wissenschaftl. B-bildung u. Darstellg. 22. Grenzen d. naturw. B-bildg. 15. Analyse d. psychol. BB. 22. 57. 59. 96. 103ff. Naturw. B-bildg. 23. 25ff. 53ff. 344. Vgl. Naturwissensch.-B. u. Material 26. Begriffen ist e. Sache erst, wenn von sinnl. Anschg. abges. werd. kann 26. Generalis. B-bildg. 25ff. Geltg. d. psychol. BB. 27. Keine Verquickg. physiol. BB. mit psychol. BB. 27. Vgl. Naturw. u. Psychol. Letzte BB. d. Psychol. 27f. Quantif. B-bildg. 28. B-realismus 31. 344. B. u. Dichtungsvermögen 38. System allgem. BB. u. Psychol. 54f. B. u. Anschg. 56. B. vom Ganzen u. seinen Teilen 56. B. vom Werden u. Entstehen b. Goethe 57. B. u. Erlebnis 58f. 101. 134. Psychol., Grundbegr. od. Grundkategor. 95. Rohe Klassen-BB. d. Psychol. 98. Phänomen. Analyse ist nicht Begriffsanal. 98. 135. Wesensbegriffe u. Wesensschau 99. 135. Drei Bewußtseins- oder Ichbegriffe b. Husserl 152ff. Fester begriffl. Boden durch d. Trenng. v. phän. Ich u. intent. od. obj. Ich-Gegenstd. 154. Haupt-BB. d. Psychopathol. u. dopp. Verhalten d. Ich zu s. Erlebn. 163. Die BB. d. Verstandes b. Kant 194ff. Rekognit. im B. 195. Naturwiss. Relations-BB. u. B. d. Person 242. D. Materie aller Möglichkt. nur im B. gegeben 348. Psychol. B. d. Person 353. Vgl. **Person.** Psychol. Begreifen e. Vorwärtsschreiten vom aktuell Daseienden zum potentiell Möglichen 354. Vgl. **Definition, Abstraktion, Gegenstand.**

Bestimmung u. Unbestimmtes, erst zu Bestimmendes 55. 180. 207. 348.

Vgl. Materie u. Form, Potent. u. Aktual.

Bewußtsein. Einheit d. B. vgl. Einheit. Zusammenhg. d. B. vgl. Zusammenhang. B-erlebnis vgl. Erlebnis. B-inhalt vgl. Inhalt. Akt-B. 34. 69. 77. 80. 84 (vgl. intentional). Funktions-B. 34. 108. B. überhaupt = reines = transzendentales B. = erkenntnistheoret. Subjekt 10^1. 213. 224. B-vorgänge nicht = das Psychische 10^1. B. d. Leere und Leerzustd. d. B. 65. Zeit-B. od. B. d. Dauer 78. 177. B-inhalte nicht i. d. Zeit zu ordnen, da Zeit im B. erst entspringt 96. Analyse d. B-begriffs b. Natorp 105ff., b. Lipps 160f. Analyse, reine, d. B. b. Husserl 98 (vgl. phänomenol. Anal.). Aspekt (zweifacher) d. B. b. Bergson 41ff. 45. 57 (B. u. Qualität, B. u. Quantität). Auffassg., verschied., d. B-inhalte in äuß. u. inn. Wahrnehmg. 9. Drei Begriffe d. B. b. Husserl 152, zwei b. Brentano 119, Herbart 189, Leibniz 189, Kant 197. B-begriff u. Lebensbegriff b. Simmel u. Bergson 40. Differenzierg. d. B-inhalts b. Mach, Külpe, Ebbinghaus, G. E. Müller, Wundt 9. Grade d. B. (vgl. Psychophysik) b. Leibniz u. Herbart 187ff., b. Kant 197f. Kontinuum d. B., ursprüngl. B-kontinuum 55. 60. Vollgehalt des B. 92. 180f. 185. Naturwiss. vom B. vgl. naturwiss. Psychol. Prozeßcharakter des B. vgl. Prozeß. Schwelle d. B. 190 (vgl. Psychophysik). Selbst-B. vgl. Selbst. Selbst-B. u. B. b. Kant 220. Transzendentales B. 213 (vgl. Transzendental). Strom d. B., B-strom 56. 60ff. 72. 129. 134 (u. seel. Gegenstände). 143. 222. 291. 355. Stufen u. Richtgn. d. B. b. Natorp 95ff. Stufen b. Leibniz u. Kant 186. Übergangs-B. b. James 61ff., Lotze 67, Bergson 76, Lipps 169, ferner 291. 302. Unmittelb. B. 34. 44. 92ff. (vgl. Unmittelbar). Unterbrechg. d. B. (James) 61. 64. Weisen d. B. 259, b. Tetens 39, Brentano 116. 122ff., Husserl 146. 150. 171. Keine Weisen d. B. b. Natorp 173. Wesen d. B. b. Tetens 39, Lotze 51f. 68f., Lipps 166, Husserl 171, Natorp 173ff. 180, Leibniz 187, Herbart 188f., Kant 220 (vgl. Synthesis). Zus-fassg. d. Wesens d. B. 223. — B. u. Gegenstände b. Kant 220 (vgl. Synthesis). B. u. phänomen. Analyse 22f. 33. B. u. schöpferische Synthese 49. 51 (vgl. Schöpferisch). B. u. Sprache 41. 48. 237f. B. u. Subjektivierg. 92ff. B. u. Wirklichk. b. Wundt 8. — Vgl. **Ich.**

Bild = das Erscheinende b. Lipps 160. 165. 170f. (B. u. Sache od. Gegenstand). Bezeichn. Bilder 167. Bildertheorie, Bildobjekt, Bildsujet 171. Einbildungskraft bringt d. Mannigfaltige d. Anschg. in e. Bild (Kant) 195. Bild-Ansicht b. Scheler 240f.

Biologie, allgem. 3. B-sche Begriffe u. Bewußtseinsbegriff 40. Verschiedenheit beider 44. Biol. u. psychol. Zushang 53ff. 59. 67. 71. Biol. Individuum u. Psychol. 92. B. bedarf e. phänom. Grundlage f. d. Lebenserkenntnis; Leben u. Leib als element. Grundklasse v. Phänomenen (Scheler) 233^1. Biolog.-teleolog. Personbegriff 341f.

Charakter, Charakterologie. Ch. e. naturwiss. Begriff, Ch-ie e. naturwiss. Aufgabe 343. 343^1. 345. Ch. u. psychol. Person 344. Ch. u. naturwiss. Seelenbegriff 345.

Definition. Definiert wird nicht Name od. Sache, sond. Begriff 8. Aufgabe d. D., D. u. Wert 8. Enge Beziehg. zw. Darstellg., D. u. Material 21. D. d. Naturwiss. 23. 23^2, d. Psychischen 8ff., b. Brentano 11. 119f., b. Häberlin 20, b. Natorp 11. 92ff., b. Rickert 13. Verzicht auf D. d. Psychischen b. Scheler 16f.

Denken. Wissenschaftl. D. 4. D. in Allgemeinbegriffen u. Bergson 55. D. u. Strukturzus-hang 58. Kaus. D. 74. 74^1. Vgl. Kausalität. Akt d. D. 77. D. u. Sinnlichkt. 95. D. u. Ausdehng. 15. 110. Unabhängigkt. d. begriffl. D. v. d. Erscheingn. (anschauungsloses Denken): Stumpf 111, Külpe u. Schule 111^1, Husserl 257, eig. Standpunkt 274. Autist. u. realist. log. D. 184, autist.-undisziplin. D. (Bleuler) 314. Gerichteter Gedankenablauf (Jung) 184. „Unbewußtes" D. b. Kant 199. Prinzip. d. D. u. Einbild-kraft b. Kant 222. Das D. eig. u. fremder Gedanken 235ff. Grundzug d. psychol. D., daß das Auffassen d. Ganzen die Interpretat. d. Einz. ermögl. u. bestimmt 246. D. u. Sprechen 111. 258. D-de Verarbeitg. d. Fremdseel. (Baade u. Häberlin) 274f. Vgl. **Begriff, Akt, Funktion, Apperzeption.**

Determinismus u. Indeterm. 54. Vgl. **Wille** (freier W.).

Ding. Psych. D-welt (Haas) 277ff., u. die drei Bewußts-begriffe Husserls 278, u. Bergsons Strukturierg. d. Ich 278, u. Bewußtseinsstrom James' 278, u. Kant 278f. Einheitl. psych. D. 284. D. u. Person 355. Verding-

lichung d. Bewußts. 98. D.-an-sich b. KANT 217. 217[1].
Dualismus d. Begriffe d. raumerfüll. u. des nicht-raumerfüll. Wirklichen 14ff. 110. 118f. D. der Welt als bestehend aus zwei Arten d. Realen 15. 113. Keine „gattungsmäßige" Verschiedenht. d. Psych. u. Phys. b. SCHELER 16f., b. HÄBERLIN 18f. D. von Empfindg. u. Akt 85. Vgl. Empfindg., Inhalt, Akt, Funktion, Urteil. D. von Empfindg. u. Akt = von Inhalt u. Gegenstand ist mißglückter Rettungsversuch d. D. 176.
durée. Vgl. **Raum und Zeit** (Zeitwirklichkeit).
Dynamistische Psychol. Vgl. **Psychologie.** Dynamische Ansicht d. Erkenntn. b. NATORP 182.

Echtheit und **Unechtheit** d. Seelischen. Vorstellg., die wirklich uns gehört (BERGSON) 44. E. u. U. u. Psychoanal. 225. Unterscheidg. zw. eig. u. fremden Gedanken, Gefühlen usw. 235. 267f. u. Lehre v. d. Psychisierg. b. HAAS 277ff. Gefühlsansteckg. 235ff. Unterscheidg. zw. eig. log. Verknüpfg. u. Erinnerg. 250. E. u. U. u. die Widersprochenheit d. Erlebn. 303f. 313 (Beispiel). E-heitserlebn. 332. Die E. d. Lebens b. SIMMEL 323.
Einbildungskraft (Phantasie). Künstlerische E. 37. Dichtkraft 38f. Imagination im Sinne von HUMES u. KANTS E. u. die Bildertheorie 171. E. b. KANT 194[1]. 195ff. 222 (E. u. Denken).
Einfühlung. E-akte 225. E-theorie d. Konstit. d. fremden Ich 229ff. 276. 282. Arten d. E. b. LIPPS 230. E. = Selbstobjektivation 230. Symbol. E-relation 230[1]. E. b. HÄBERLIN 231. E. d. Lebensgefühls 233. E-täuschung 236. Nachbildg. seel. Vorgänge = E. b. SIMMEL 248. E. u. Anzeige 251. 261. E. u. Verstehen, einfühl. Verstehen 245. 264 (vgl. **Verstehen**). Übg. u. Erfahrg. a. d. Gebiet d. E. 264, u. symptomat. Psychol. 271. Klassifik. d. E-akte b. BAADE 273ff. Grenzen d. E., Angleichg. d. E., Fundierg. d. E. 273ff. Einfühlb. u. nicht-einfühlb. Seelenleben b. JASPERS 274. E. in d. sinnl. Erscheing. d. Menschen u. E. in rein seel. Zus-hänge (stat. od. Zeichenverstehen u. genet. od. Motivverstehen) vgl. **Verstehen.** Kein Kopiebewußtsein b. d. E. 282.
Einheit. Begriff d. E. 67. 125. E. d. Seelischen b. FICHTE u. SCHELLING 40, b. BERGSON 45. E. d. Bewußts. b. LOTZE 52. 67ff., b. BRENTANO 124ff., b. LIPPS 162, b. LEIBNIZ, KANT 186. Ur-E. d. Bewußts. b. NATORP, KANT 185. E-form d. Seelischen, individ. u. überindivid. E. 53. Erscheing. nur infolge E. d. Bewußts. möglich 71. E. des unmittelb. erlebten Bewußtsstroms 134. Reell phänom. E. d. Erlebn. 56. 143. 151. 153ff. E. d. Synthesis vgl. **Synthesis.** E. d. Anschauung, d. Verstandes, d. Vernunft, d. Apperzept. vgl. jeweils dort. E. d. Ich kann nicht erfahren, sond. nur erschlossen werden (LEIBNIZ-CASSIRER) 211. Subj. u. obj. E. d. Bewußts. b. KANT 212ff. — Maß-E. 80ff. — Reale E. d. Erscheingn. u. Funktionen 110, d. Gesamtheit d. psych. Phänomene 121. 124. — Einheitlichkeit v. Empfindg. u. Akt b. HUSSERL 159. Tiefere E. d. Gegensätze v. Inhalt u. Akt u. Inhalt u. Gegenstand 172. — Ursprüngl. psychophys. indiff. E. (= anschaul. Ganzheit) d. Menschen 234. 268 (u. Verstehen). E. d. sinnl. Ausdruckserschg. u. d. bedeutg-verleih. Akte 254. 259. Erlebnis-E. im Sinne d. einheitl. psych. Dings od. Phän. 283ff. E. d. Bewußts. u. d. begriffl. Meth. d. Personwiss. 355.
Empfindung. EE. u. oberflächl. Ich b. BERGSON 44. Keine Mischung d. EE. b. LOTZE 51. 69. 84. E. ein Unteilbares (DILTHEY) 59, (MÜNSTERBERG) 78. Körper-EE. stets vorhanden 62. Kontrast-E. b. FECHNER 83. Druck-E. 76. 78. Muskel-E. 76. Tendenz-EE. 64. Übergangs-EE. (feelings of relation, Und-Wenn-Aber-EE.) 63. Berührungs-Wärme-Schmerz-EE. 117f. 147. Organ-EE. b. SCHELER 240f. (auf ihnen allein beruht Scheidg. v. Mensch zu Mensch). E. u. Funktion od. Akt 64. 67. 84ff. 87ff. 89f. 108ff. 146ff. 157. 163. 204 (vgl. weiterhin **Inhalt u. Akt**). Anzahl d. EE. u. Qualit. d. seel. Vorgangs b. BERGSON 76. E. d. Zuwachses u. Zuwachs d. E. 76. 79. E. u. Reiz 51. 59. 63. 67ff. 81ff. 87ff. E-unterschiede u. ihre Messg. (WEBER, FECHNER) 81ff. E-unterschiede u. empfund. Unterschiede 83ff. 188. 197. Unterschiedsempfindlichkeit u. Unterscheidungsfähigkeit 84ff. 88f. 198. E. u. Empfindlichkt. 81. Relativität d. EE. 85. E. nicht Objekt naturwiss. Erkenntnis 88. E. = Erlebnismoment 96. E. b. BERGSON-SCHELER 101, b. J. ST. MILL 114. E. u. Gefühl 64. 117f. 147. Akt des Empfindens b. BRENTANO 133. E-erlebnis u. intent. Erlebn. b. HUSSERL 144f. E. = nicht-intention. Erlebnis 140ff. Sinnes-EE. = erlebter Inhalt, aber nicht = wahrgenomm. Gegenstd. 145. E. u. Wahrnehmg.

146. Darstell. EE. 146ff. 157. EE. als anschaul. Symb. od. Zeichen b. Ach 146[1]. E. b. Kant 205.

Erfahrung, Empirie, empirisch. E-wissenschaft u. Erkenntnistheorie 7. Material u. Gegenstd. d. E. 7. E. u. Kateg. d. Gegebenheit 7. E-wissensch. = Tatsachenwiss. = Wirklichkeitswiss. = Wiss. v. d. Wertobj. (Häberlin) 19. Psychol. = Wiss. d. unmittelb. Erfahrg. (Wundt) 25. E-wissensch. u. Begriff 178. — Empir. Ich b. Husserl 143. 151. 153ff. Inn. E. 52. 58. Inn. u. äuß. E. b. Kant 204f. 206ff. E-erkenntn. b. Kant 194ff. 200ff. 212ff. Ihre „Korrektur" durch Natorp 209f. Empir. Psychol. vgl. **Psychologie.**

Erkenntnis, Erkennen, Erkenntnistheorie. Verh. zw. E-theorie u. Erfahrwissenschtn. b. Rickert u. Kant 7. Probl. d. E-theorie 7. 10. Ihr Gegenstd., ihre Aufg. 7. E-theorie u. reine Phän. 136f. E-theoret. Voraussetzg. b. Wundt: Wirklichkt. = „unser" Bewußts-inhalt 8, deren Kritik durch Rickert 10. 10[1], durch Husserl 12, durch Witasek 12. E-theoret. Subjekt = Bewußts. überh. ist ledigl. e-theoret. Formbegriff 10[1]. 213. 224. Das Problem der cogitatio u. extensio 15f. — Mittelb. u. unmittelb. E. 24. Natur-E. 88. Objektivierende u. subj. E. 92ff. Tatsachen- u. Gesetzes-E. zus-gehörig 93. Wesens-E. d. psychol. E. vorausgehend 98f. Erkennen b. Brentano 123. E-theoret. Anschauungn. i. d. Aktpsychol. 131. Krit. Herbarts u. Kants durch Brentano (Phän-e d. inn. Wahrn. nicht Schein, sond. Wirklichkt.) 132. Schiefer e-theoret. Gegensatz zw. inn. u. äuß. Wahrng., statt dessen Gegens. zw. adäqu. u. inadäquater Wahrng. 152. Erkanntes u. erst zu Erkennendes (vgl. Inh. u. Gegenstd.) 182. Dynam. Ansicht d. E. 182. Gegenstandserk. vgl. Gegenstand. Geltung d. E. 8. 194. 205, vgl. **Transzendental.** Begriffl. Nacherzeug. d. E-prozesses b. Kant 199. Drei E-vermögen b. Kant (Sinn, Verstand, Vernunft) 200. Zwei Stämme d. E. b. Kant (Sinnl. u. Verstand) 204. Die e-theoret. Formen d. Geistes b. Kant 210ff. Die obj. Begründg. d. E. b. Kant 210ff. — Drei E-gebiete b. Lipps 229. E. d. fremden Ich 242ff. Psychol. Erkennen b. Jaspers 281. E-theorie u. Kateg. d. Versteh. 293. E-unmöglichkt. d. Individ. b. Kant 309ff. Zus-hangs-E. u. Intuit. 316. Übers. üb. d. E. d. Person 353. Stufen d. E. d. P. 354.

Erlebnis, Erleben. Dreiteilg. d. EE. in Denken, Fühlen, Wollen (histor.) 38. Die erlebte (= gelebte) Zeitwirklichkt. (durée vécue) 45, vgl. Raum u. Zeit. Intention. E. 55. 106. Unmittelb. E. 94. 103, als Problem 104ff. 109. Erl. Zus-hang 56f. E. d. Überg. b. Dilthey 58. Totalität d. Erl. 92. Gegens. von Erl. u. Begreifen 59. 101. 134. E. i. d. mod. Psychol. 93. E-zus-hang = Verbindg. i. d. Vorst. 96. Volle dynam. Durchdring. d. EE. b. Bergson 101. Phän-r E-begriff 143 (Definit. u. Beispiele). Unterscheidg. zw. phän. u. popul. E-begriff 153. E. u. Empfindg. 144. E. u. intention. E. 144f. Bewußts. als Verwebg. d. psych. EE. i. d. Einh. d. E-stroms 143. 151. 153ff. — Bewußts-E. b. Lipps 160ff. E. u. Erlebtes 160. Obj. u. subj. E. b. Lipps 163. Mit- = Nacherleben 231. 280. 282ff. 293ff. 293[1]. Ursprüngl. Undifferenz. d. E-stroms b. Scheler 235ff. E. u. Ich 237 (wo immer e. E. gegeb., ein Ich mitgegeb., Ich in jedem E. gegenwärtig). Fremdes E. gleichunmittelb. u. gleichmittelb. zu erfassen wie eig. (Scheler) 241. Kundgegeb. EE. 262, vgl. **Kundgabe.** Erlebende Vergegenwärtig. 273ff. Die Erlebensansicht hins. d. Fremdseel. 276. E. d. Evid. vgl. **Evidenz.** Einheitl. E. = einheitl. seel. Phän. od. Ding 283ff. (Beispiel 285). Motivat-EE. 169f. 291. Widersprochenh. d. E. 303ff. E. u. Pers. 303ff. (Beispiel). Bildgs-E. u. Ur-EE. 328. Echtheits-EE. 332.

Erscheinung. Doppelsinn des Wortes E. 12. 114f. 143. E. u. Einh. d. Bewußtseins b. Lotze 71, b. Leibniz-Kant 186, b. Plato 186. E. b. Kant 205. EE. müssen zur Einh. d. Apperzept. zus-stimmen, damit Erfahrg. mögl. 212. EE. u. Naturwiss. 23. Notwendigk. d. Unterscheidg. zw. EE. u. psych. Funktionen 107ff., Beispiele 108. Direkte od. schlichte E. u. E. als bildl. Vergegenwärtig. 171.

Ethik 54. Ihre obj. Begründg. durch Kant u. d. Psychol. 185. Eth. Ausdruck, eth. Bedeutg., eth. Gegenstand u. realer psych. Akt 270. Metaphys. Ethik 317ff. Ethik u. Naturgesetz, E. u. Norm 319. E. u. moralpsychol. Begr. 319. E. als Wertwiss. 319ff. E. u. Psychol. 317ff. Individualist. Ethik (Simmel) 222ff. Moral. Größenwahn, daß Sinnl. nicht z. Ich gehöre 323.

Evidenz. Definit. d. E. 301. E. im Erl. d. Seins b. Bergson u. Husserl 100. E. im Erfassen d. Funktionen 109, d. psych. Phän-e 120. E. u. Einh. d.

Bewußts. 126. Erfassen e. Zus-hangs durch Erl. e. unmittelb. E. im Gegens. z. naturwiss.-kausalen Erklären 280. Psycholog. Gesetzmäßigktn. nacherlebbar, nicht durch Einzelindukt. gewonnen 282. 293. 293[1]. E. d. Versteh. b. Simmel 293, b. Schleiermacher 293[1], b. Jaspers 296, b. Max Weber 296f. Eig. Standp. vgl. **Verständlicher Zusammenhang.** E. u. Erfahrg. 296f. 298. E. im idealtyp. Sinne 297. 300.

Freiheit u. Naturnotwendigkt. 34. F. u. nicht-naturwiss. Psychol. 34ff. 47. Eth. F. 320. Vgl. **Akt** (freier), **Schöpferisch, Wille** (freier).

Funktion 64. F. = Wirken, F-subjekt 19. F-identifikat. 19f. Seelenleben als Zus-hang v. FF. begriffen (Dilthey) 59. F. u. Empfindg. 64. 67. Psych. FF. 105, u. Erscheingn. 107ff. Ihre Wahrnehmg. 108ff. Psych. F. u. Akt u. Erlebn. 140. F. d. geist. Tätigk. od. d. Bewußts. b. Lipps 164. F. d. Inh. im Bewußts. als Repräsent. d. Gegenstands zu dienen 166 = F. d. Bewußts. 166. Nicht d. Inh. funktioniert als Repräs. d. Geg., sond. d. intent. Bew., d. Akt funktioniert (Husserl) 171. F. d. Bewußts. b. Natorp 177. F. b. Kant 205 (vgl. **Synthesis**), 220 (Identität d. Ich = Ident.-F.). Apperzept.-F. 77. Mathemat. F. 81. 81[1]. 122, u. Naturgesetzlichkt. u. Kausalit. 88. Bewußte Wahrnehmg. = mathemat. F. d. Intensität d. Vorst-tätigkt. 192. Logarithm. F. zw. Reiz u. Empf-intensität (Fechner) 82. 87f. Wesen d. assoziat. F. 227. Funktionstheor. u. inhaltstheoret. Auffassg. d. Seel. 236. Kundgeb. F. d. sprachl. Ausdr. 252. 254. 260ff., der nicht-sprachl. Zeichen 263f. (Beispiele). F-psychol. vgl. **Psychologie.**

Gedächtnis, Erinnerung b. Bergson 43. Erzieh. die sich nur an d. G. wendet 47. „Schonung" d. Eindrücke i. d. E. (Lotze) 52. Suchen nach vergess. Namen 64. G. b. Stumpf 108. 111, b. Brentano 114. 121. 128f., b. Lipps 168. G. als e. allg. Funkt. d. Mater. (Hering) 190. Naturwiss. Erklärg. d. Person durch d. G. b. Bleuler 346.

Gedanken. G-schema 65. G-entwicklg. 65[1]. Unterscheidg. zw. d. Denken eig. u. fremder GG. 235ff. 258. 277ff. Echte u. unechte GG. 267. — Vgl. **Denken.**

Gefühl u. Empfindg. 64. 117f. 147. Bekanntheits-G. 65. „Sinnliche" GG. b. Scheler 240f. Echte u. unechte GG. 267. Echtheits-G. 332. Eig. u. fremde GG. 258. 277ff. G-ansteckg. 235ff. 258. — G. u. Bewußts-stufen 95. Allgegenwart d. GG. 124. 129f. Auch die GG. sind intent. Erlebn. 147. GG. können vorgest. werden 276. Das Fühlen d. Einh. d. Person b. Simmel 293. 300. — Vgl. **Affektivität.**

Gegebenheit = das Gegebene = Ausgangspkt. d. emp. Wissensch. = Material 7. G. u. Erkenntnistheor. 7. Im imman. Schauen sich darbiet. GG. 98. Inh. d. Begriffe d. experim. Psychol. nicht dem i. d. Erfahrg. wirkl. Gegeb. entnomm. 98, dagegen nimmt d. Phänom-ie d. Phän-e, wie sie sich geben 98. Unmittelb. G. 109, vgl. **Unmittelbarkeit.** Gegebenes u. Gesuchtes 181. In jedem Erlebn. ein Ich mitgeg. u. Ich in jedem Erlebn. selbst gegenw. 237. In primärer G. d. Erlebn. eig. od. fremdes Ich nicht mitgeg., nur Ich überh. 237. Die G-frage d. Fremdseel. b. Baade 272f., b. Rickert 275, b. Bergson 276, b. Haas 276ff., b. Scheler 233ff. Anschaul. G. d. seel. Zus-hänge nicht Konstrukt. 282ff. 287. 289f. 294f. 297. 301. 303ff. 313ff. Ursprüngl. G. d. Personwiss. 355.

Gegenstand. G. (wirkl.) = Material d. Psychiatr. 2, d. allg. Psychol. 5, d. Erfahrungswiss. 7. 101, d. Naturwiss. 9. 23, d. Geisteswiss. 112, d. Psychol. 102. 112. 133, vgl. psychisch, Psychol. G. d. Psychol. im Sinne d. Personwiss. 355. G. d. Erkenntn. 7. Erzeug. d. G. d. Erkenntn. durch d. Anerkennng. d. Norm 7. Beziehg. d. Erkenn. auf s. GG., G. u. Begriff 6. Wirkl. u. wiss. G. 7f., Erzeug. d. letzt. durch synthet. Begriffsbildg. 8. Unterscheidg. zw. dem i. d. Wahrnehmg. bewußt. Inh. u. dem in ihr wahrgen. G. 12. Erscheing. d. Obj. u. Erscheinen d. Obj. 12. G., Darstellg., Methode 21. — Intent. Inexistenz e. G. = imman. Gegenständlichkt. 11. Intent. Gegenständlichkt. 55. 119ff. 145ff. 149. 164ff. — G. u. Inh. vgl. **Inhalt.** Alles Wirkl. fällt unter d. Begriff e. G., dessen Inh. nur erlebbar, nie erkennbar (Rickert) 101. G. u. Akt 136. 138. 147. 149. Wahrnehmen vgl. Wahrnehmung. GG. erscheinen, werden wahrgen., sind aber nicht erlebt 147. Welt d. GG. a. d. Elementen d. Bilder gewoben 165. GG. werden nicht a. d. Bewußts. in d. Außenwelt projiz. 166. Intent. G. d. Vorst. ders. wie ihr wirkl. u. event. ihr äuß. G. 172. G. = d. Repräsentierte 177. G-erkenntnis b. Plato, Leibniz, Kant 186 (vgl. **Synthesis**). G. d. inn. u. äuß.

Sinns b. Kant 203ff. 206ff. Erkenntn. d. GG. setzt Verknüpfg. nach allgem. u. notwend. Gesetzen voraus 212. G. u. Bewußts. b. Kant 220. Psych. GG. 241 (ihre Identifizierbarkt.). 166ff. G. d. Ausdrücke 256. G-ständlicher Charakter d. Fremdseel. 276ff. Psychol. als G. u. transzendent. Selbstbew. 309, u. Wert d. Wahrheit 320. — Vgl. **Definition, Objektivierung.**

Gehirn. G-prozeß u. Seele, Denken, Erleben b. Lipps 161. 170. Psychomechanismus u. Cerebromech. 184. G. u. Nervenproz. allein bestimmend f. d. Wahrnehmg., nicht für Stattfinden u. Gehalt d. seel. Proz. (Scheler) 240.

Geist als Energie b. Fichte 40. G. = Bewußts. b. Lotze 51. Das bloße Haben d. Bilder noch nicht G. (Lipps), im Gegens. zu Husserl u. Natorp 166. G. u. Gegenstde. 166. Kausalzus-hang immer nur v. G. denkend hergest. 170. Menschl. G. b. Kant = vereinheitl. Funkt. 220. G-iger Wechselverkehr d. Personen 252. 258. G-typen 327[1]. 330 (u. Person). G. b. Jak. Burckhardt 329. G. u. Wirklichkt. 334, vgl. **Sinn** (u. Sein). G. u. Natur 334. G. als psychol. realer u. als Sinnbegriff 334f. 338. G. u. Kultur 337. G-ige u. psychol. Person 329. Lebensform d. G-s d. Psychol. transzendent 340. G. als Inbegr. d. intent. Bewußts. 340. G. u. Person 334—341. 339. 354.

Geisteskrankheiten, Gehirnkrankheiten, Krankheiten d. Seele, Krkhtn. d. psychol. Person 1f. G. als idealtyp. Zus-hang 282.

Geisteswissenschaften u. Psychol. b. Dilthey u. Wundt 25. G. u. Intuition b. Bergson-Scheler 101. G. b. Stumpf 112, b. Dilthey 336. G. 334ff.

Gemüt = Seele. In jedem inn. Erlebn. Vorgänge d. ganzen G. zus-wirkend (Dilthey) 59. G. b. Kant 195. 200. 205. 207ff. 212.

Genie. Unzulänglichkt. d. naturwiss. Betracht-weise 35. G., Leidenschaft u. Individual. b. Humboldt 35. Künstler. Genius 35ff. G. u. die Psychol. Leibnizens 36. G. u. „jede seel. Regung" 36, u. Einbildungskraft 37. G. b. Kant 37[2].

Geschichte 26[1]. 54. 58. G. u. Intuit. b. Bergson-Scheler 101. G. u. d. Probl. d. Versteh. 244. Ziel d. G. b. Ranke, Jak. Burckhardt 329. G-philosophie u. naturwiss. Darstellg. b. Humboldt 34, u. Freiheit 34f. — Histor. Begriffsbildg. b. Rickert (= wertbezieh. Begr-bildg.) 26[1]. 330ff. Histor. Individ. 331. Historiker u. Künstler 334. Histor. Versteh. 293. 338. Geschichtl. Verwirklichg. allg. Werte in Kulturgütern 335.

Gesetz. Phys. u. psychol. G-mäßigkt. b. G. E. Müller 9f. G. u. Naturwiss. 23. 26f. 133. Kausalges-lichkt. u. Kausalität 50. Vgl. **Kausalität.** G. u. Naturbegr. b. Kant 75. 91. 215, b. Natorp 91. D. Fechnersche G. 76. 82. 87ff. Das Webersche G. 81ff. 87ff. Seine psychophys. Deutg. 87f., s. physiol. Deutg. 88, s. psychol. Deutg. 88ff. — G-erkenntnis 93. G. d. Aufeinanderfolge d. Empfindgn. 114. Phys. GG. u. Mischempfindg. 51. G. u. Kraft i. d. Naturwiss. 133. — Gesetzl. Wesensaussagen 135. Dreierlei Gesetzlichktn. i. d. mod. Psychol. 183. G. d. Kontinuität b. Leibniz u. Psychol. 187. 189. 192. Assoz.-GG. gegenüber Kants Dedukt. d. Verstandesbegr. 200. Vgl. **Assoziation.** Transzend. = allgemeingült. od. notwend. GG. 212ff. G-lichk. d. äuß. Welt ledigl. auf G-lichkt. d. Vorstell-assoziat. zurückgef. v. Hume 216. In d. Begriff d. Seele sollen sich nach Kant keine empir. GG. körp. Erscheingn. mengen 219. Ideale GG. d. Logik 256. Sitten-G. 319ff. D. in divid. G. b. Simmel 322ff. G. d. Psychisierg. b. Haas 277ff. G. u. Evidenzerleben 280.

Ich. Zwei Aspekte d. I. b. Bergson 41ff. 44. 53. 225. 314. 332. Vorstg., die uns gehört, füllt unser I. vollst. aus 44. 46f. Totalit. d. I. i. d. inn. Wahrnehmg. im Gegens. z. Lehre v. stückweisen Verknüpfg. z. Einh. 17. I. i. d. Assoz-psychol. 45. — I. ein Unbegriff b. Herbart 70. Zus-hang d. Vorst. m. d. I. b. Lotze 70. — Phänlogisches Ich 143. 151. 154. Innerl. wahrg. Ich 151. Die drei Ichbegr. b. Husserl vgl. **Bewußtsein.** Empir. I. b. Husserl 153f. Phän-isches u. empir. I. 154. Empir. e. intent. Ggstd. 153f. — D. Bewußts-ich = unmittelb. erlebte I. b. Lipps 161. D. prim. I., die sekund. Iche b. Lipps 161. Reines I. nicht Probl., sond. Problemgrund d. Psychol. 173. Empir. Erkenntn. d. Ich nach Kant, nicht v. and. Art als empir. Erkenntn. d. Naturobj. u. von dieser abhängig 209. Obj.-log. Begründg. d. Ich b. Leibniz 210f. Empir. I. ident. Funkt., nicht gleichbleib. Ding b. Kant 220. Widerspruch dagegen 223. Ich nicht ledigl. e. Bündel v. Vorst. od. Trieben 224. Ich-Individ. in jedem adäq. gegeb. Erlebnis selbst gegenw., nicht durch deren Zus-hang konstit. 237. Überg. v. d. transzendent. Formen z. individ. Ich 243. Ich-Zentrum u. Ich-Periph.

225. D. Personalpronomen Ich i. d. Aussage 222. — D. **fremde** Ich b. Häberlin 19. D. fremde Ich als Problem 225, als intention. Ggstd. 226. Konstitut. d. fr. Ich 226ff. Ursprüngl. Undiff. d. Erlebnisstroms in eig. u. fr. Ich 233. 237. Erkennt. d. fr. Ich 242ff. Das d. Umwelt zugekehrte = soziale Ich u. d. einsame Ich 272. Gegeb-frage d. Fremdseel. 272ff. 275ff. Denk. Verarbeitg. d. Fremdseel. b. Baade u. Häberlin 274f. — Vgl. **Bewußtseiu** (reines u. empir.), **Person, Individuum.**

Idee b. Goethe 56f. I. d. Vernunft b. Kant 200ff. 218ff. I. u. Erfahrg. 201. Kants drei Id. 202. I. d. Seele 202, vgl. **Seele.** Psychol. Betracht. d. Ideen. b. Kant 202f. I. darf nicht verabsolut. u. als real hypostas. werden 203. I. u. psychol. Kraft Jaspers 203. 310. Eingebor. Ideen Descartes' 214. Ideen u. Psychol. 310, u. Intuit. 311. Metaphys. Deutg. d. I. 311. Platos Ideenlehre u. d. Problem d. Formkonstanz i. d. Natur 345. Individ. als Indiv. immer I. b. Kant 310. Totalit. d. Indiv. f. d. gegenst.-psychol. Verstehen nur I. b. Jaspers 351. Zwei Id. d. Persönlichkt. b. Jaspers 352, vgl. **Persönlichkeit.** — Vgl. **Vernunft.**

Identität, Identifizierbarkeit. I-tät u. Kausalit. 74. Nicht-I-keit des Psychischen 71ff. I-kt. d. psychol. Ggstde. 241.

Individuum u. Naturwiss. 33, u. Psychol. 33. — I-duelle Differenzen 33. 83. I-e Formen 34. I., Genie u. Leidenschaft 35. Seel. I. u. general. Psychol. u. Monade 36, u. biolog. I. 92. Sprache das I-elle vernichtend 40, desgl. Assoziat-psychol. 42f. Geschichte d. I. b. Bergson 48. I-elle u. überindiv. Einh. 53. I-elles Erl. u. mod. Psychol. 93. Seel. I. d. Endpunkt d. Richtg. auf vollste dynam. Durchdring. s. Erl. b. Bergson 101. Empir. u. transzendent. Einh. d. I. 211. Verhältnis d. Ich-I. zu s. Erlebn. 237. I. keine Synthese s. Erlebn., deren Subj. d. Bewußts. überh. wäre 243. I. nicht erkennbar, sond. unendl. Erkenntnisaufgabe 309f. 314. I. u. metaphys. Idee 312. Seel. Totalit. immer Form d. I. annehmend 315. D. i-elle Gesetz 322ff. I-eller Char. d. moral. Normierg. 324. I-elle Kultur 328. Begriff d. histor. I-s 331ff. Log. Kateg. d. I. nur i. d. Liebe erfüllt 351. I. f. d. psychol. Erkennenden nicht „Fall" 351. Individualis. Meth. im Gegens. z. Generalis. u. d. Begriffsapp. d. Personwiss. 355. — Vgl. **Ich, Person.**

Inhalt u. Gegenstand 11. 72. 75. 145 (Beispiel). 157. 164—167. 170ff. 176—183. Scheidg. v. I. u. Ggstd. mißgl. Rettungsversuch d. Dualismus (Natorp) 176. I. = d. Präsente, Ggstd. = d. Repräsentierte 177. — I. u. Akt b. Natorp 173—176: Ggstd. zunächst z. I. gehörig 173, I. = Materie in Form 174, Verneing. d. Zweiheit v. Empfdg. u. Akt 174. I-e. d. Sinnesempfdgn. = Erscheingn. 108ff. I. b. Natorp nicht zu verwechs. mit I. d. Sinnesempfdg, nicht sinnl. Elementarinhalt 175f. Beziehg. auf e. I. 11. 119ff. 139ff. Intent. u. reeller I. 142f. 154. Erl. I. = d. stets wechs. Sinnesempfdgn. 145. Empfdgn. als darst. I-e fungier. 146. 148. 157. Einh. d. Bewußtseinsinh. u. phänom-log. Ich 153. I-e d. Bewußts. nicht i. d. Zeit zu ordn. 97. — I. d. wissensch. Begr. streng zu scheid. vom I. d. wirkl. Bestandteile d. Materials 26. I-liche Wirklichk. d. Seelenleb. 31ff. Bewußts-I-e allein. Problem d. Psychol. 106. Inhalts- u. funktionstheoret. Auffassg. d. Seelischen 236. Vgl. **Empfindung, Erscheinung.**

Intellekt. Nihil est in intellectu, quod nun fuerit in sensu 165. Vgl. **Verstand.**

Intellektualismus 63f.

Intelligibler Charakter. Begriff d. i. Ch. unverträgl. m. d. Begr. d. Erfahrg. u. Erfahr-wiss. 318.

Intensität. I-unterschiede auf seel. Gebiet = Untersch. d. Qualit. b. Bergson 76. 78ff. I. d. Empfdg. b. Ebbinghaus 79. Bestimmg. d. I. d. Empfdgn. vgl. **Psychophysik.** Unterschiede d. I. d. Erleb. d. Empfdgn. zuerkannt v. Husserl. die Aktintentionen i-los 149. I. d. Bewußts. b. Leibniz 188ff., b. Kant 197f. I. d. Bewußts. = mathem. Funkt. d. Vorst-tätigkt. 192.

Intention = Absicht 64f. (Suchen nach e. vergess. Namen, Absicht etw. auszusprechen).

Intention im Sinne d. i-alen Bewußts. vgl. **Intentional u. Akt.**

Intentional, Intentionalität, Intention. I-e Inexistenz, psych. Phän-e enthalt. i-a l e. Ggstd. in sich (Brentano) 11. 119ff. 140ff. I-er Char. d. psych. Phän-e im Gegens. z. ihrem Inh. 12. 119ff. I-e Akte b. Tetens 39, b. Brentano 119ff., b. Husserl 139ff. I-e Gegenständlichkt. 55. 119. 145ff. 154ff. 256, u. erl. Inh. 140[1], u. Wirklichkt. 141. I-e u. wirkl. Exist. 132. I-er Ggstd. e. Vorst. u. wirkl. Ggstd. 172. — I-tät 34. 119, u. Kausalität 148. — I-ion 140f. 150f. (abziel. u. erfüll. I.). — I-ales Erlebnis 139ff.,

u. Empfdg. 144 = Akt 145. I-ales Erl. u. Erlebnis schlechthin 144. — I-ion u. Wahrnehmg. 151, u. Tendenz u. Spontaneität 177. Lehre v. int. Bewußts. u. d. Gegeb-frage d. Fremdseel. 275ff. I-tät u. begriffl. Meth. d. Personwiss. 355. — Vgl. **Bewußtsein** (Akt-B., Weisen d. Bew.).

Intuition. a) I. = anschaul. Bewußthaben b. Husserl 98ff., Beispiele 99. Reine Phän-ie hat es m. d. i. d. I. erfaßb. Erlebn. in reiner Wesensallgegem. zu tun: Wesens-I. 135f. I. = ideierende phän-log. Wesensanschauung 136[1]; muß gelernt sein 136. I. = Erschauung = unmitt. adäq. Erfassen 151. — b) I. b. Bergson = Zusammen- u. Ineinanderschauen d. Result. d. Analyse 100ff. I. u. Indukt. 101. — c) I. b. Keyserling ein Apriori nicht nur d. Begriff, sond. auch d. Anschauung gegenüber 316, e. Vermögen, Zus-hänge zu erfassen 316. I. an sich selbst keines Ausdr. fähig 317. I. = Kraft e. ursprüngl. Synthesis 317. — d) Rickert verwirft I. als besond. Art wissensch. Betätig. 101. — e) I. b. Jaspers 316 (Ausgehen v. e. versteh. Gesamt-I.). I. u. Idee 311. — f) I. b. Simmel 293ff. 315.

Kategorie = Einh. d. Regel e. notw. Verknüpfg. od. Synthesis b. Kant 199. KK. = obj. Regeln, welche Erfahrg. erst mögl. machen 213. D. verschied. Begriffs-KK. i. d. mod. Psychol. 183f. K. d. Versteh. 184. 292ff. Synthese d. K. d. allg. Notwend. mit der des Individuellen 294.

Kausalität, kausal. Prinzip d. K. nicht zu verwechs. mit K-gesetzlichkt. 50. 299[1]. K. u. Identität. K-e Erklärbarkt. d. Natur 29. K. auf physikal. u. geist. Gebiet (Sigwart) 50, Lotze 51f. 68f. Psych. K. u. Meth-ie 50. 73[1]. 299. 299[1]. K. b. Bergson 73[1]. K. u. Phän-ie u. „versteh." Psychol. 74[1]. K., Naturgesetzlichkt. u. mathem. Funkt. 88. 91. K. u. Intentionalität 148 (Verhältnis zw. Empfdg. u. Akt kein kausales, sond. intentionales). Kausale Beziehgn. gibt es nur f. d. Verstand, sind erschloss. Beziehgn., stellen Abhäng-beziehgn. zw. Urteilen dar 170. K. v. innen = Motivat. (Schopenhauer) 245. Kausation u. Motivat. 169. 288. Kausaler u. erl. Zus-hang 58. 73[1]. — Regel, Gesetz, Kausalgleichung einers., Evidenzerleben anderseits 280. 299. Kausaler Zus-hang u. Erfahrungsbeweis 296[1]. Kausaler u. verständl. Zus-hang 288ff. 296. K. u. Freiheit 317f.

Klassifikation. Grundregel d. wiss. K. 129. K. d. seel. Vorg. in Denken, Fühlen, Wollen 38. 130 (histor.). 122 (Brentanos Weisen d. Bewußts.). 129ff. 130[1] (Bleuler). K. d. Erlebn. in intentionale u. nicht-intent. b. Husserl 140ff. K. d. Einfühl-akte b. Baade 273ff. K. d. Wissenschftn. vgl. Wissenschaft. K. d. Wirklichkt. hinsichtl. d. Phys. u. Psych. s. dort.

Komplexlehre Bleuler-Jungs u. Bergsons dynamist. Psychol. 47f.

Kraft. Vorstellungsbildende K. d. Monade 36. Dicht-K. 38f. 194[1]. Denk-K. 38. Einbild-K. vgl. dort. Das tiefe Ich e. K. b. Bergson 44. Die Seele nicht beherrscht v. KK. 47. Psych. KK. verworfen v. Natorp 96. — Parallelogramm d. KK. 49. 68. Resultier. KK. 51. KK. i. d. Naturwiss. 133. — D. Verst. erfolgt b. Simmel durch überzeug. nachgefühlte KK. 293. — „Einige" seel. Grundk. b. Kant 219 (vgl. Idee d. Seele). K. u. Idee 203. 310.

Kultur u. Natur 327. Individ. K. 328. K-gut 335. K-werte 337. K. = Geist 337. K. u. Geschichte 335. 337.

Kulturwissenschaften u. Psychologie 325. Obj-rungen d. KK. u. d. subjektiv. Verfahren d. Psychol. 94.

Kundgabe u. d. Prinzip d. Person 244. 247f. K. d. Sprech. u. Kundnahme d. Hörenden u. Person 250. K. u. Ausdr. 252. 260. 263. Versteh. d. K. hat anschaul. Wahrnehmg. d. Person z. Voraussetzg. 252f. K. u. Inh. d. K. 262f. 285 (kundgeb. Funkt. u. kundgeg. Erlebn., K. im eng. u. weit. Sinn). K. u. ästhet. u. eth. Ausdr. 269f. Psychol. d. K. u. symptomat. Psychol. 270f. Psychol. d. K. u. Begriff d. Person 271. 307. 353. 355. Kreuzung d. K. 271. K. u. Krankh-symptom 283.

Kunst. Objektivierg. d. K. u. Verfahr. d. Psychol. 94. K. u. sprachl. Ausdr. 269. K-werk als künstler. Ausdr. 269. K. als prim. Lebensform (Gundolf) 327. K. als sinnvolle Realit. u. als irreales Sinngeb. 337.

Leben, lebendig. Organ. L. 54, u. Genie b. Humboldt 35, u. Bewußts. b. Bergson 40. 57, b. Münsterberg 40[1]. Inn. L. = inn. Erfahrg. od. inn. Sinn 52. L. b. Goethe 57. L. d. Seele nicht aufzuzeigen durch Objektivierg. 93. L-iger Akt = Werden, Streben, actio 97. Ungeteiltes L. d. Ich b. Bergson 101. Wiedererzeug. uns. früh. L. im Gedächtnisakt 129. Genauer Sinn d. L-igkeit od. Tätigk. d. Bewußts. 179. L-ige Prozesse d. Subjektivrg. u. Ob-

jektivrg. 179. L-äußergn. u. Konstituiergn. d. fr. Ich 228. L-gefühl u. Einfühlg. 233. Selbständ. L-phänomen 233. 233[1]. Biol. bedarf phänischer Grundlage f. d. L-erkenntnis 233[1]. L-äußergn. e. fr. Indiv. brauchen nicht d. Auffassg. v. Eigenschftn. u. Tätigktn. v. Körp. zu durchlaufen, um als Symb. seel. Erlebn. gefaßt zu werden 238. Wirklichkeit d. L. u. sein Sollen b. Simmel 322ff. L. u. Handlg. 323. D. wirkl. L-moment erst durch Verwebtheit d. Aktuellen u. Potent. konstituiert 324. Vitalität u. Produktiv. 327. L-form b. Gundolf 327. 354. L. u. d. Begriff d. Geisteswiss. b. Dilthey 336. L-form d. Geistes d. Psychol. transzend. 340. — Vgl. **Erleben.**

Leib. Richtungsunterschied v. äuß. u. inn. Wahrnehmg. b. Scheler nicht relat. a. d. L. anzusehen 17. Phänische Anal. läßt L. außer acht 99. Beim Aufgeh. i. L-es-Sensat. wird Mensch naturartig (Bergson-Scheler) 101. L. stellt wie Leben e. letzte elemt. Grundklasse v. Phän-en dar 233[1]. L. gleichsam Analysator f. d. psych. Strom 240ff.

Logik, logisch 54. L. u. Psychol. 13ff. 111. 247ff. 255f. L. u. Begr. d. Wirkens 50. Log. Niveau d. Begriffe 54f. Log-deskr. Anal. 55. 107. D. logisch Irrat. u. d. Psychol. 93. 301. L. u. Experim. 118. Reine Phän-ie u. erkenntniskrit. Klärg. d. reinen L. 135. Objekt. Begründg. d. L. durch Kant u. d. Psychol. 185. Transzend. L. 210. L. u. d. Problem d. Versteh. 244f. L-isches Versteh. vgl. objekt. Sinn u. Verstehen. L-ischer Sinn vgl. obj. Sinn. Unterschied zw. l-ischen Gründen im Denkbewußts. u. assoziat. Zus-hang auf Grund früh. Beweisführg. od. d. Gelernten 250. Reine L. hat es m. idealen Einhtn. zu tun, ist Wiss. v. d. Bedeutgn. als solchen 255. L. u. d. Gegens. v. Materie u. Form 348. Eig. L. d. Seelenvorg. 294. 315. Log Struktur d. nacherleb. Versteh. b. Rickert 333.

Logos. Erhebg. d. Psyche z. L. 92. Unergründl. tiefer L. d. Psyche (Heraklit) u. d. Lehre Husserls 137. L. u. Natur b. Liebmann 1 84. — Vgl. **Begriff.**

Material. a) M. d. empir. Wiss. = ihr wirkl. Ggstd., nicht zu verwechs. m. Ggstd. d. Erkenntn. 7. M. u. s. Bearbeitg. 7. 21. Umformg. d. M. z. wiss. Ggstd. 14. 15. 23. 25ff. 132. 165f. 355. M. d. Psychol. revid. durch Brentano u. Husserl 137. b) M. = Empfindgs.- od. Sinnesinhalte 52. 67. 71. 132f.

Materie (= Stoff) u. **Form.** Inhalt b. Natorp umfaßt M. u. F. 174. M. = die zu vereinig. Elem., F. = d. Art d. Vereinig. 174. 180. M. d. Empfdg. b. Kant 205. M. u. F. b. Kant 205ff. 348 (u. Potent. u. Aktual.). Die ges. Formheit ist d. Stoff 349. Vgl. **Möglichkeit u. Bestimmung.**

Mechanik, Mechanismus. Seel. M-us 1. M-us u. Generalisieren u. Naturnotwend. 34, u. Genie 35. M-k u. Seele 39. 68. M-us u. Dyn-us b. Bergson 42. M-ik d. Funkt. b. Stumpf 108, d. Vorstellgn. 184. 199. 216. Anpassungs- u. Regulationsmechanismen u. d. Begr. d. Person 342.

Metaphysik, metaphysisch. Spiritual. M-k Leibnizens 36. M-ische Wesenserkenntnis u. reine Phän-ie 156. Das im m-ischen Sinn Unbewußte 190. Ontolog. M-k 202. 218 (u. Kant). M. als Lehre v. Übersinnl. (307) u. als Lehre v. Sein überh. u. ihre Beziehg. z. Erkenntnistheorie 308. M. u. Psychol. 308. M. d. Naturforschers 31. 344. Eth. M. 317f. M. u. Person 307ff. M. u. Idee 311.

Methode = Bearbeitg. d. Materials 21. Untersuchg. u. Darstellg. 22. Phänische u. naturwiss. Darstellg. 22f. Stat. u. dyn. M. Bergsons 42. M. = Fieri b. Natorp 182. Infinitesimalmeth. b. Leibniz u. d. Bewußtwerden 188. Aus d. M. d. Erforschg. d. Person herauswachs. Begr. d. Person 353.

Methodologie. Ihre Aufgabe 5. Ihre Rolle i. d. Psychiatr., mangelnde Zus-arbeit zw. d. M-logen u. Empiriker 6. Hauptlehre d. M. f. d. Empiriker 6. M. u. Kausalprobl. 50, vgl. Kausalität. M-ische Stellg. d. Begr. i. d. Pyschol. 69[1]. Mangelndes methodisches Bewußts. i. d. gegenw. empir. Psychol. 93.

Möglichkeit u. Wirklichkt. i. d. Ästhetik 37, i. d. Psychol. 95ff. Psychol. Begreifen schreitet v. Aktuellen z. Mögl. fort 354. „Materie aller Möglichkeit" nur im Begriff gegeben 348. Vgl. **Potentialität.**

Monade 36.

Motivation, Motivierung, Motiv. Beziehgn. d. M-on (M-erlebnisse) sind die unmitt. erl. Beziehgn. (Lipps) 169. 291. M-ion ist die Kausalit. v. innen gesehen b. Schopenhauer 245. M-ion u. Kausation aufs strengste geschieden b. Husserl 250f. Wesen d. M-ion a. d. Wesen d. Anzeige abgeleitet 251. — M-v e. Handlg. 247. M-verstehen vgl. Verstehen. M-ionszus-hang vgl. **Verständlicher** Zus-hang — Keine Nachbildg. v. M-ionzusammenhängen, sond. Anschauung 287.

Mystik b. Bergson 100. Mystische Deutg. empir.-psychol. Tats. 312ff.

Natur. Kausale Erklärbarkt. d. N. 29. N-notw. u. Freiheit 34, ihr Zus-treffen psychol. zu begreifen 35f. Stat. u. dyn. N-betrachtg. b. Bergson 42. N. u. Strukturzus-hang 58. Jede N-tats. involviert e. Urteil 216. N-gestalt, N-formen 347, d. Person 353f. N-begriff b. Kant 74[1]. 91. 215, b. Natorp 91. Unvereinbarkeit d. N-begriffs u. d. Begr. d. Psych. 75. 91ff. 97ff. 184. 210. Die N. erklären wir, d. Seelenleben verstehen wir (Dilthey) 246. N. u. Kultur 327. N. u. Geist 334.

Naturwissenschaft. Ggstd. d. N. 9. 23. 79. 132f. Grenze d. naturw. Begriffsbildg. 15. 90. Naturwiss. Erklärg. 23. 170. 245. 346, u. Beschreibg. 28f. 57ff. 93. N. begriffl. bestimmt durch ihre begr. Meth., nicht durch Ggstd. 23[2]. N-liche Begriffsbildg. 23. 25ff. 32. 344. N. u. Kausalgesetzlichkt. 50. 58. 88. Glaube an konstante Formen i. d. Natur 344f. Rückgang v. d. Objektiviergn. v. d. N-en aufs Subjektive 94. N. u. Individ. 33. Betrachtungsweisen d. N-en verlassen uns auf seel. Gebiet (Lotze) 51, (Münsterberg) 79, (Natorp) 91ff., (Husserl) 97ff., (Brentano) 113ff., (Lipps) 169f. N. u. Hypothese 23f. 58. 183. N. u. Psychol. b. Wundt 25. 182f., Rickert 25ff. 54f., Dilthey 57ff., Münsterberg 78f., Elsas (Cohen) 88, Natorp 91ff., Husserl 97ff., Brentano 132f., Lipps 169f. Dazu Prinzipielles 341—349. 353. 355. — N., psychol. Begr. d. Person u. Idee d. Persönlichkt. 353. — N-liche Psychol. vgl. **Psychologie.**

Objekt vgl. **Gegenstand, Ding.**

Objektivierung, objektivierbar, nichtobjektivierbar. O. u. Subjektivierg. 90ff. Ihre Korrelativität 92ff. Voraussetzg. d. Psychol., daß Seele Weg ins Objektive beschritten hat 185. 210. 269. Beschreibg. d. Tats. schon O., desgl. Aussage schon O. 93. O. = Analyse i. d. Psychol. nicht Ziel, sond. Mittel 94. O-en d. Wiss. 94. Kant unterscheidet neben d. Natur zwei weit. Arten d. Objektsetzg., die sittl. u. ästhet. 184. Gegen O. d. Psychischen: Bergson 41, Münsterberg 73ff., Natorp 91ff., Husserl 97ff. 135ff., dagegen Notwendigkt. d. O. d. Psych. behauptend Rickert 91[1]. 101f. — O. u. Sprache 41. 48, u. Assoziat. 43. 90. O. u. Naturwiss. 50. 90. O-ierter u. erlebter Zus-hang 59. — Selbstobjektivation vgl. Selbst. Selbstobjektivat. u. Einfühlg. 230.

Organ, organisch, Organismus. O-mus u. Mechanisierg. u. Zus-hang 54f. 71, u. Strukturzus-hang 58. Organ b. Goethe 57. Psych. Funktion = organ. Funkt. 108. Seel. O-mus 1. 108. 342. 345f. 347 (u. Person). Seel. u. körp. O-mus u. d. Begr. d. Person u. d. Charakt. 342. 345. — Sprache, die Natur alles Organischen teilend 259. Geringere organ. Diff. d. Kinder als der Erwachs. 268. Vgl. **Organisation, Leben, Biologie.**

Organisation des Ich b. Bergson 48. 55. Seel. O. u. Vermögen 131. O. d. Seele 345ff. Kants Lehre v. Transzendentalen ist nicht Lehre v. d. O. uns. Denkvermög., sond. frägt nach den dieselbe erst ermöglich. notw. Gesetzen 215. Psych. u. phys. O. u. Selbstdarst. 268. 272.

Person. Psychol. P. kein Funktions- od. Organismusbegriff u. nicht = Seele 1f. P. = anschaul. Wirklichkt. = wirkl. Ggstd. d. Psychiatr., Geisteskrankhtn. = Krankhtn. d. psychol. P. 1f. P. u. Definit. d. Psych. 21. P. = individ. Icheinheit 54. Unteilbarkt. d. P. b. Lotze 70. Vgl. Einheit d. Bewußts. — Unterscheidg. zw. unmitt. erlebter u. intent. gesetzter P. 134. 154. P. u. d. Lehre Brentano-Husserls 158. Objektiv log. Begründg. d. Begr. d. P. b. Leibniz 210f. 218. Identität d. Ich b. Kant e. ident. Funkt., nicht gleichbleib. Ding 200. Im Gegens. hiezu P. weder gleichbleib. Funkt. noch Idee, sond. wahrnehmb. u. denkb. Ggstd. 223. P. b. Häberlin 232[1]. — Ursprüngl. anschaul. Ganzheit d. fremden P. 233ff. P. u. ihre Erlebn. e. direkten Anschauung zugängl. 233ff. 238. 242. P. kein Bündel v. Trieben od. Vorstellgn. 224, keine bloße Synthese ihrer Erlebn. 243. D. gleichsam personale Identität d. Einzelinh. d. Bewußts. i. d. biolog. Psychol. 96. — Überg. v. d. transzendent. Formen z. Erkenntn. d. individ. P. 243. Prinzip d. P. (Beziehg. zw. Ausdrucksteil u. Ganzem) 244. Jeder psych. Zustd. spieg. Gesamtheit e. P. wider b. Bergson 244. Beispiel 303ff. P. u. Verstehen 247, vgl. **Verstehen.** P., Kundnahme, Kundgabe 252ff. 263ff. vgl. **Kundgabe.** Begriff d. P. u. Psychol. d. Kundgb. 271ff. Dasein d. P. zieht weit. Kreise als ihr bewußtes Wollen u. ihr Wissen von sich reicht 272. P. u. Psychisierg. 277ff. P. u. Exemplar e. Krankheitsbegr.

283. P. u. Ausdruck 263. D. Fühlen d. Einht. d. P. b. Simmel 293. Anschaul. Gegebenheit d. P. 303ff. 313f. (Beispiele). Erl. u. P. 303ff. Oberfläche u. Tiefe od. Periph. u. Zentrum d. P. 44. 225. 304 (Beispiel). Begriff d. P. 306f., als Aufgabe 309f. 314. Idee d. Seele u. P. 243. 309. P. u. Vernunft b. Kant 320 (Rationalisierg. d. P.), b. Schiller, Fichte, Hegel 321f., b. Humboldt 322. P. u. Ethik b. Simmel 322ff. P. u. Totalit. d. Erleb. 324. P. als ästhet. Ggstd. 325ff. P. u. Persönlichkt. u. Gestalt 325f. 328. Die gebild. P. 325ff. P-begriff Pfänders u. eig. Standpkt. 326[1]. Die Schauung d. P. aus ihren Objektiviergn. heraus 328. P. u. Typus 330. Histor. P. 293f. 331. P. u. Geist 334—341. Geistige u. psychol. P. 339. Verhältnis zw. P-begriff u. Natur u. Geist 339. P. u. Natur 341—349. P. u. naturwiss. Typusbegr. 341. 343[1]. Biolog.-teleol. P-begriff 341f. P. u. Personalismus 342. P. u. Charakt. 343. P. u. Seele 345. 347. P. u. persönl. Eigenart i. d. Psychiatr. 346. P. als Komplex v. Erinnerungsbild. u. Vorstellgn. 346. Naturform d. P. 347. Naturwiss. betrachtet d. P. unter d. Gesichtspunkt d. Form, Psychol. unter dem d. Materie 348f. P. u. Psychol. 349—357. Vgl. Psychol. d. P. — P. f. d. psychol. Erkennenden nicht „Fall" 351. Psychol. Begr. d. P. 353. Zur Geschichte d. Wortes P. 321. — Vgl. **Ich, Individuum.**

Personalismus. Medizinischer P. (Kraus-Brugsch) 341. Philosoph. P. (W. Stern) 342f.

Persönlichkeit u. Person 325. P. = das Ganze d. verständl. Zus-hänge 74[1]. 352. Konstrukt. d. P. b. Jaspers 352. Idee d. P. als Erfahrungsrichtg. u. Idee d. P. als Idee d. einz. konkr. P. 352. Begriff d. Person, Idee d. P. u. Naturwiss. 353. Eth. P. b. Simmel 322ff., b. Kierkegaard 324 (vgl. **Person u. Ethik**).

Perzeption 177. Percipiens-perceptum u. Möglichkt. d. empir. Psychol. 91[1]. P. b. Leibniz 187ff., b. Kant 195. Vgl. **Empfindung, Inhalt, Präsentation.**

Phänomen vgl. **Physisch, Psychisch, Erscheinung.**

Phänomenologie. a) Ph. Husserls 97ff. 135ff. Ph-ische Anal. u. Deskript. = ph-ische Wesensanal. od. Wesensschau = Hineinschauen in psych. Ph-ne = Einleben in Bedeutgn. d. Worte statt Urteile aus Wortbegr. ziehen 98, Beziehgn. z. Leib u. z. Natur außer acht lassend 99. 135, Wesensbegr. in Wesensschau einlös. 99; ist nicht Wahrnehmg., sond. Ideation 99. Aufgabe d. Ph-logen gegenüber d. psych. Ph-nen 98. Beispiel 99. In d. Intuit. erfaßb. Erlebn. vgl. **Intuition.** Redukt. auf d. rein Ph-ische 135ff. Reine Ph. u. Arithmetik u. Geometr. 136, u. Erkenntnistheor. 136f. Reine Ph. u. psychol. Apperzept. (reine u. empir. Ph.) 103. 135. 137. Reine Ph. u. empir. Psychol.: ph-ische Wesenserkenntn. d. psych. Erkenntn. vorausgeh. 100. Förderg. d. empir. Psychol. durch Ph. 102f. Reine Ph. ist nicht Psychol. 136. 185, ist nicht Erkenntniszuwachs in bezug a. Psychol., sond. Erkenntnisprüfstein 315, ist notw. Fundam. jeder Psychol., wie Mathem. f. exakte Naturwiss. 137, Standpkt. dieser Schrift 138. 156. 221. Ph-isches Bewußts. oder Ich 143. 151. 153ff. — b) Ph. b. Natorp 95. Seine Bedenken gegen Ph. Husserls, da objektivierend 93.— c) Ph. b. Jaspers = d. Gebiet d. stat. Versteh. 22. 280. — d) Ph. als Wiss. v. d. Erscheingn. b. Stumpf streng zu unterscheid. v. d. Ph. Husserls 138[1]. — e) Ph-ische Tatbestände d. Experimentalpsychologen streng zu scheiden v. d. Ph. Husserls 138[1]. — — Erlebn. als ph-ische Einhtn. 22. 33. Ph-ische Analyse d. Fremdwahrn. b. Scheler 233ff. Ph. u. Person 158. 252. 350. Ph-ische Meth. u. Begriffsapparat d. Personwiss. 355.

Phantasie-bilder b. Stumpf 108. 111, b. Brentano 114. Vgl. **Schöpferisch.**

Philosophie 54. 63. Ph. als strenge Wiss. b. Husserl 100. Ph. u. Psychol. 103 (psychol. Erörtergn. i. d. Ph. bloßes Durchgangsstadium, größte Energ. d. Denk. üb. Psychologisches i. d. Ph.). Ph. u. Wertwiss. 320.

Physisch. Stand- oder Gesichtspunktstheorie hins. d. Untersch. v. psych. u. phys. 9ff. Psych. u. phys. „Welten" gleich phänomenal u. gleich real, entgegen Dilthey u. Wundt 10. Unterscheidg. zw. phys. u. psych. d. Psychol. vorausgeh. 14, auf besond. Formen d. Anschauung beruh. 16, auf zwei Arten d. Wahrng. od. d. Urteils beruh. 18. Resultantenbildg. phys. Ereign. im Gegensatz zu psych. 52. Defin. d. Ph. b. Häberlin 20, b. Münsterberg 73ff. Nur das Ph. unmitt. meßbar 77f. 81. Ph. Phän-e 113ff. Beispiel 116.

Potentialität 55. P. = Dynamis = Hypothesis d. Ursprünglichkt. 92. P. u. Aktual. 92ff. 324. 354 (u. Begr. d.

Pers.). P. u. Aktual. u. Materie u. Form 348. Vgl. Möglichkt., Aktual., Bestimmg. Ggstde. i. d. Bewußtsinh. zunächst nur potent. gegeb. 167.

Präsentation = passiv perzipier. Verhalt. d. Ich = Vorsichstehenhaben 177. 180. Vgl. **Perzeption**, Empfindung, Vorstellung.

Prinzip d. psych. Resultanten 33. 49 (James, Wundt). 51 (Lotze). P. d. schöpf. Synthese (Wundt u. Sigwart) 49. 52. 67. Fechners Maß-P. 81ff. Vernunft b. Kant = Vermög. d. PP. 200. Oberstes Vernunft-P. 200ff. Konstitut. P. dient d. Erweiterg. uns. Erkenntn. üb. d. Erfahrg. hinaus, regulat. P. dient z. systemat. Vereinheitlichg. d. Erfahrg. 219. 243. PP. d. Denk. u. d. Spiel d. Einbildungskraft b. Kant 222. P. d. Person (Beziehg. zw. Ausdrucksteil u. Ganzem) keine Idee, sond. Anschauungsform 243. P. d. Indukt. 347[1].

Prozeß. D. Bewußts. als P. (progrès) b. Bergson 41. 45. 72. P. d. Objektivrg. u. Subjektivrg. 92ff. 177—179. P-artiger Char. d. Lehre Kants 194. Künstler. P. d. Versteh. b. Dilthey 246.

Psychiatrie. Ihre drei Aufgb. 1f. Ihr wirkl. Ggstd. 2. Methodol. Besinng. i. d. P. durch Jaspers entscheid. angebahnt 2. 58. P. u. Herbarts Lehre v. d. Apperz. 70. Phän-ie in P. durch Jaspers bekannt 93. Trenng. zw. seel. Vorg., Gehirnprozeß u. Erleben u. d. Einsicht in diese Unterscheidg. i. d. P. 161. Bergson-Scheler gegen d. i. d. P. herrsch. psychophys. Auffassg. 241. P. u. d. Kontroverse üb. d. Verstehen 245. Psychol. d. Nacherleb. als Grundl. f. manche Zweige d. P. 282. D. Kranke als Exemplar e. psychiatr. Krankh-begriffs 283. Zerleg. d. Persönlichktsforschg. i. d. P. (mehrdimens. Diagn.) 343. Persönl. Gestaltg. d. Krankhbilder i. d. P. 346.

Psychisch. Definit. auf Grund d. Gesichtspunktstheor. 8f. Def. b. Natorp 11, b. Brentano 11f. 119f., b. Rickert 13, b. Häberlin 20, b. Münsterberg 73ff. D. P-e e. echte Wesenheit 16, ein spezif. Anschauungsdatum 17. Wesen d. P. 35ff. 38ff. 40ff. 101. 223. Prinzip d. psych. Resultanten vgl. **Prinzip.** — P-er Reflexbogen 58. Hineinschauen in p-e Phän-e 98. D. P-e nicht unter den Naturbegr. fall. 75. 91. D. P. als das Nichtidentifiz. 71ff. 96. 98. 241, als d. Nichtobjektiv. 75. 90ff., als d. Nichtquantifiz. 76ff. D. P. erfüllt keine Zeit 78 (vgl. auch Raum u. Zeit). Keine psych. Vorg. od. Kräfte zulässig 96. P-s Phän-n 11. 14. 52. 60. P-e u. phys. Phän-e 113ff. Beispiel 116. Verschied. beider hins. intent. u. wirkl. Exist. 132. P-r Ggstd. 166f. 275f. 277ff. (psych. Dingwelt). Vgl. **Bewußtsein, Akt, Erlebnis, Person.**

Psychisierung (Haas) 277ff.

Psychoanalytische Forschungsrichtung 46 (Traumarbeit, Verdichtung). P. F. u. d. Problem d. Echtheit u. Unechth. seel. Vorg. 225. P. u. F. Zeichenverstehen 265. P. u. F. d. Kontroverse üb. d. Frage: Denk., Konstrukt. od. Anschg. verständl. Zus-hänge? 290. Geschichte d. P. F. u. d. Lehre v. d. unmitt. Evidenz verständl. Zus-hänge 303. D. Idee d. Persönl-kt. im Sinne d. Ganzen d. Freudschen Psychol. 352.

Psychologe, Der. Der große P. zeigt sich i. d. Schärfe d. Anal. d. psych. Gescheh. 64, i. d. mögl. weiten Hinausschiebg. d. Grenzen d. Kundgb. u. Kundn. 268. Aufg. d. P. nicht nur Übg. i. d. Selbstbeob., sond. auch Erfahrg. im Selbsterl. 275. Unterscheidg. zw. P. als Menschenkenner u. als Wissensch. b. Simmel 315, d. P. b. Keyserling 316.

Psychologie. a) Allgem. P. nicht = theor. P. 4f., sond. = Kritik d. P. 5; ein Zweig d. Methodol. 5, ihr Ggstd. 5, ihr gegenw. Stand 5f., ihr Verhältn. z. prakt. Betrieb d. P. 6, Wagnis 21, ihr Problem 58. 92f. 102. 106. 174. Disposit. d. P. b. Natorp 95ff. Aufg. d. P. b. Mill 114. Allg. P. u. d. Lehre v. äuß. u. inn. Sinn b. Kant 209. — b) Empir. P. 91. Ihre Voraussetzg., daß Seele d. Weg ins Objektive beschritten hat 185. 210. 269. Ihr Material 7. Ihr wiss. Ggstd. 8. Empir. P. u. d. Begr. d. Freiheit b. Bergson 47, u. Kausalität 73[1], u. Unmittelbarkt. 73[1]. Ihre Mögl. auf d. Scheidg. d. Seel. in percipiens-perceptum beruh. 91[1]. 178. — c) Akt-P. (vgl. Phänomenologie, Akt, intentional). 33. 44. 48. 51. 54. 60. 64ff. 72. 78. 95ff. 109. 113ff. 127f. 131 (erkenntnistheor. Anschg. i. d. A.-P.). 133 (histor.). Methodologisches: 136. 138. 142. 148. 164. 172. 179. 221. — d) Assoziations-P. 24. 69. 101. 184. 227. 345f. A.-P. u. psychol. Passivismus 36. Gegen A.-P.: Tetens 38f., Fichte 40, Bergson 42f. 45f., James 48. 65, Natorp 91ff. 96, Brentano 124, Cassirer 199, Johannes Müller, Wundt 200. A.-P. u. Funkt.-P. 108. 111. A.-P. u. d. objekt. Begründg. d. Erkenntn. 210. — e) Experimen-

tal-P. Herrschende Definit. d. Psych. i. d. E.-P. 8. 9f.-39. 77. 98. 117. 138¹. 146¹. 262. 287. — f) Funktions-P. 12. 33. 40. 108. 345. — g) Naturwissenschaftl. P. = Naturwiss. v. Bewußts. od. v. Seelenleben 22. Ihre Begriffsanal. 23f. 25ff. Naturw. P. = erklär., konstrukt., generalis., atomis., mechanist., überh. objektiv. P. 25. 29f. 54ff. 58f. 69. 88. 96 (psych. Kraft). 97 (zeitl. Konstrukt.). 289. Naturw. P. = gescheit. Versuch e. P. (Stumpf) 112. Aufg. d. erklär. P. b. Lipps 170. — — Aktivist. P. (Aristoteles, Leibniz) 36. — Beschreib. u. zerglied. P. 32. 57ff. 95. 104. 246. — Darstell. P. 273. — Dynamist. P. 42. 225. 350 (u. Person). 355 (u. Begriffsapparat d. Personwiss.). — Entwicklungs-P. (spekulative) Schellings 40. — Genetische P. 96. — Moral-P. 319. — Mathemat. P. 88. — Moderne od. „neuere" P. 92f., u. Problem d. inn. Wahrng. 108, u. Brentano 133, u. Lehre v. d. Intentionalität 158f., u. d. Unterscheidg. v. Inh. u. Akt u. v. Inh. u. Ggstd. 172. Mangelnde Einheitlichkt. d. mod. P. 183. Ihr Fundam. b. Kant 184. Mod. P. u. Schelers Lehre v. d. Konstitut. d. fremden Ich 242. Physiol. P. 88. — Rationale P. 218. — Real-P. 31. — Rekonstrukt. P. 94ff. 172ff., u. empir. P. 102. — Statische P. b. Bergson 42. — Subjektivierende P. 50. — Symptomat. P. 270f. — Theoret. P. = naturwiss. P. 4. 27. 30. — Vermögens-P. 40. — „Verstehende" P. 32. 183. 246. — P. d. Bewußtseinstats. im Gegens. z. erklär. P. b. Lipps 170¹. — P. Kants 205. Bedeutg. Kants f. d. P. 210. 221. 245. P. u. d. Ideen Kants 243. 310f. Bedeutg. Brentanos f. d. P. 133f., Husserls 102. 176, Natorps 102. 183, Bergsons 48. 354f. — P. u. d. Problem d. Versteh. 245. P. d. Täuschung 266f. P. d. Kundgabe vgl. Kundgabe. P. u. d. Gehalt d. Begr. d. Person 314, u. Willensfreiheit 317ff. P-r, histor., naturwiss. Begriff 333. P. weder Natur noch Geisteswiss. 334ff. P. hat es nie mit Sinn, sond. nur mit Sein zu tun 338 (Sinn nur Mittel, nicht Ziel). — P. u. Logik vgl. Logik. P. u. Metaphysik 307ff., u. Ethik 317ff., u. Ästhetik 325ff., u. Geschichte 328ff. 338, u. Geisteswiss. 334ff. Lebensform d. Geistes d. P. transzendent 340. P. u. Naturwiss. 341ff. Vgl. Naturwissenschaft.

Psychologie der Person = Personwissenschaft hat es nicht m. d. unmitt. Bewußts., sond. m. d. objektiviert. Person zu tun 134. Person als empir. Ich 223. Ps. d. P. erhält ihre Selbständigkt. erst durch d. Lehre v. d. ursprüngl. psychophys. Neutral. u. Einheitlichkt. d. Gegenstands Mensch 233ff. 238. 242. Dilthey hat zuerst d. Weg gezeigt zu e. Ps. d. P. 247. Ps. d. Kundg. u. d. Begr. d. P. 271. Ps. d. P. u. d. Lehre d. Psychisierg. v. Haas 280. Erl. u. Person 303ff. (Beispiel). Metaphys. u. Ps. d. P. 308ff. Psychol. P. hat nichts zu tun m. d. Idee d. Seele 243f. 309. Person als Erkenntnisaufg. 309. 314. Ps. u. d. Gehalt d. Begr. d. Person 314. Ps. d. P. u. Typus 330. Naturwiss. betrachtet Pers. unter d. Ges-punkt d. Form, Ps. unter dem d. Materie 38. Ps. d. P. 349—357. P. derjenige Begr., den die Personwiss. auf Grund ihrer Meth. als ihren Ggstd. erzeugt 349. Ps. findet Person als anschaul. Ggstd. vor 350. 355. Psychol. Begr. d. Pers. 353. Psychol. Begreifen u. Möglichkt. 354. Psychol. Erkenntn. d. Pers. 353, Stufen ders. 354, nicht zu verwechs. m. d. Erkenntn. d. geist. Pers. 354, m. d. Teilaufg. Sterns 354, od. mit naturwiss. od. charakterol. Erkenntn. 355. Die begriffl. Meth. d. Personwiss. 355. Begriffsapp. d. Personwiss. nicht auf generalis., sond. auf individualis., dynamis., rekonstruier. od. phän-log. Weg entstanden 355. Personwiss. u. Idee d. Person 357. — D. Verstehen als Ausdr. f. d. Prinzip d. Pers. 244. Vgl. **Verstehen, Person.**

Psychologismus. Radikale Überwindg. d. P. durch reine Phän-ie 136. P. u. d. Frage nach d. obj. Begründg. d. Erkenntn. 210.

Psychopathologie. Verhältnis zw. ihren allg. Grundsätzen u. ihrem prakt. Betrieb i. d. Gegenwart 6. Mang. Zusarbeit zw. Methodologen u. Empiriker 6. Bergson u. d. P. 46. P. u. d. Tats. v. d. zweifachen Verhalt. d. Ich gegenüb. s. Erlebn. (s e vollzieh. u. sie meinend od. von ihnen wissend) 162f. P. u. d. Begr. d. Unbewußt. 192. Vgl. Psychiatrie.

Psychophysik, psychophysisch. P-ischer Dualismus b. Rickert 15, b. Münsterberg 73ff. Verbindg. d. Psychischen durch log. Beziehg. auf phys. Proz. Münsterberg 74, Jaspers 74¹. Reiz u. Empfindg. b. Lotze 51. 69, b. James 63. P-ische Ansichten Bergsons 76. P-k 77ff. Ihr Problemgehalt 77. Gemessen wird nicht d. psych., sond. d. phys. Vorg.: Lipps 77, Münsterberg 78, Ebbinghaus 82. Deutg.

d. mathemat. Maßformeln 80f. Deutgn. d. Weberschen Gesetzes 86ff. P-ische Tätigkt. Fechners 81ff. 191[1] (u. d. Begr. d. Unbewußten). P. = mess. Urteilslehre b. Stumpf 85f. Äuß. u. inn. P. 88. Bewußts. d. Dauer 78. Naturwiss. Psychol. beschreibt d. Psychische immer nur im psychophys. Naturzus-hang 98. P-ische Kausat. u. intent. Beziehg. 148. Äußerl. physiokrat. Sukzessionsprinzip i. d. Psychol. 183. Bergson, Scheler gegen d. übl. ps-ische Auffassg. 241. Ursprüngl. ps-ische Neutralit. d. Ggstds. Mensch 234. 238. 242. Vgl. **Empfindung, Reiz.**

Quantifizierung. Quantifiz. Begr-bildg. u. Psychol. 28. 40. 44f. 76. D. Psychol. als das Nichtquantifizierb. 76ff.

Raum u. Zeit. Raumzeitl. Char. d. Psychischen 16. 118. Raumform d. Psych. 118f. 118[1]. Raumzeitl. Verhältn. u. Naturwiss. 23. 132. Raumerfüll. u. nicht raumerfüll. Wirklichkt. 15f. 110. 118ff. Refrakt. d. Psych. im Raum b. Bergson 41. Zeit als reelle, unmitt. erlebte Zeitwirklichkt. (**durée réelle, durée vécue**) 41. 44ff. 58. 71. D. beiden Zeitbegr. (Zeitquant. u. Zeitqual.) 45. 78. 153. — R. u. Z-anschauung (temporale Gestaltqual.) 78. 78[1]. 80. Bewußts. d. Dauer 78. Größenbestimmg. 80. Bewußts-inh. nicht i. d. Zeit zu ordn., da Zeit im Bewußts. erst entspringt (Natorp) 96, Husserl 153. Überwindg. d. Begr. d. obj. Zeit u. d. „Irrtum" Kants 41. 45 (vgl. durée réelle Bergsons). 96f. 209 (Natorp). 153 (Husserl). 222. 354. 355. — R. u. Z. b. Kant 205. 207ff. 214. Zeitform d. inn. Sinns 206. Rückwirkg. d. äuß. räuml. Ansch. a. d. inn. Sinn 208f. Weiterbildg. d. R.- u. Z-lehre Kants durch Natorp 209. R.-Z-problem Kants bezieht sich niemals a. d. psychol. u. sinnesphysiol. R-Z-wahrnehmg. u. deren Entstehg. 214. — Zeitl. Moment darf nicht Ausschlag geben b. psychol. Feststellgn. 285. — Reaktionszeit 77.

Reiz u. Mischempfindg. 51, u. Bewußts-einheit 69, u. Empfdg. 77ff. 87ff. 114. 132. Reizzuwüchse, relative 81ff.

Rekonstruktion aus Begriffen 55. R. b. Natorp 94, vgl. Psychol., rekonstruierende. — R. u. Weseusschau 100. R. b. Bergson 100. R-ierende Meth. u. d. Begriffsapp. d. Personwiss. 355.

Repräsentation, Repräsentierung. Inh. d. Ggstd. im Bewußts. repr-ierend 166. Empfdgn. als repräs. Symb. 167. R-tionstheor. im Sinne d. Zeichentheor. 172. R-ion = Vergegenwärt. d. Nichtgegenwärt. 177. 180. R-ierende Vergegenwärt. d. Seel. b. Baade 274.

Schöpferisch. D. Sch. b. Dilthey 35, Wundt, James, Sigwart 35. 49, Humboldt 35, Aristoteles u. Leibniz 36, Fichte, Schelling, Bergson 40ff. 45, i. d. deutschen Ästh. 35ff. D. Sch-e u. Dichtkraft, Begriff, Denkkraft 38f., u. Verstand 39. D. Sch-e u. d. Kausalit-problem 50. Prinz. d. sch-en Synthese vgl. Prinzip. D. Mensch frei u. sch. b. vollster dynam. Durchdring. s. Erlebn. (Bergson, Scheler) 101. D. Sch-e u. Freie i. d. Meth. d. Personwiss. 355.

Seele vgl. **Psychisch, Bewußtsein, Begriff, Schöpferisch, Kraft, Einheit, Akt, Erlebnis, Funktion, Gemüt.** Begriff d. S. b. Lipps 161. 220. Idee d. S. b. Kant 202. 218ff. 243. 309. S. als regulat., nicht als konstit. Prinzip b. Kant 219. Wesen d. S-ischen 223.

Selbst. S-wahrnehmg. b. Husserl 154, vgl. Wahrnehmung, inn. S-beob. = inn. Beob. od. inn. Wahrng. b. Lipps 168, im Gegens. zu Brentano, der Beob. u. inn. Wahrnehmg. trennt 121. 156. S-bewußts. b. Leibniz u. Kant 186, b. Kant 197. Transzent. S-bewußts. 210ff. 218. Seine Einheit 212. S-objektivat. 224. Phys. S-objektivat. 268. 271. S-objektivat. = Einfühlg. 230. S.- u. Fremdwahrng. vgl. Wahrnehmung. S-täuschg. (d. Phänomen d. Ansteckg.) 235ff. S-darstellg. d. Pers. 268. 271, beginnt in früh. Kindheit 269. Einschränkg. i. d. S-darstellg. durch phys. u. psych. Organisat. 272. S-beobg. u. S-erleben als Aufg. d. Psychologen 275. S-bewußts. als S-gestaltg. 326.

Sensationalismus 63f. 184.

Sinn (Plural Sinne), **Sinnlichkeit.** Inn. S. 52, b. Kant 206ff. 221. Sein Verhältn. z. äuß. S. 206ff. Inn. S. b. Scheler 240f. S. (inn. u. äuß.) b. Kant 195. 203ff. Verschiedenht. gegenüb. Leibniz 204f. Defin. d. S. 204f. — SS. liefern niemals Einh. d. Obj. 59. S-inh. 64. S-täuschgn. 93. S-physiol. 94. S-keit u. Denken 95. Problem d. S-keit u. Psychol. 204. — Vgl. **Empfindung, Perzeption, Inhalt.**

Sinn (objektiver od. logischer) = **Bedeutung.** S. od. Gehalt v. Urteilen im Gegens. z. Akt d. Urteilens 13 (vgl. **Urteil**). S. u. Sein 13. 216. 334. 337, u. d. Problem d. Versteh. 244. S. = Sachgehalt = Inh. obj. Erkenntn. 248. S-verleih. Akte vgl.

Akt. S. u. Akt 249ff. 254. S. u. Wert 339. S-verstehen 247 (vgl. **Verstehen,** logisches). S. od. Bedeutg. d. sinnbelebten Ausdr. 254ff.
Soziologie, verstehende 295. 300.
Spontaneität 34. 69[1]. Sp. u. Intentio, Tendenz 178, u. Rezeptivität 204f. Sp. b. Kant 194ff.
Sprache, Sprechen. Spra. d. unmitt. Seel. vernichtend b. Bergson 40. 44, b. Schiller 41, b. James 48. 62f. 72f. Inn. Sprech. kein unmitt. Bestandteil d. intellekt. Proz. 111. Seligierende Wirkg. der Spr. a. d. Erleben 237f. Sprechen u. Denken 258. Versteh. d. Sprechenden u. d. Gesprochenen 247. D. Bedeutg. sprachl. Zeichen 251. Verstehen e. fremdsprachl. Wortes 147. Verständn. e. Satzes, e. Rede usw. 248. 250ff. Kundg. im Sprechen u. Kundn. im Hören 252. Funkt. d. sprachl. Ausdr. 252. 254. Sprache, Nachahmg., Vernunft b. Herder 258. Wesen d. Sprache (Humboldt) 258ff. Primit. SS. 258f. Sprache u. Bewußts. 259, u. Verstand 259. Sprachl. Ausdr. u. Kunst 269. Einleb. i. d. Wortbedeutg., statt Urteile aus Wortbegr. ziehen (Phän-ie)98.
Streben. Bewußtseinsstufen a. d. Geb. d. S. 95. S. allein ist actio, Vorst. immer von actum 97. S. u. Bewußts-begr. 139. S. b. Lipps 163, b. Natorp 174, b. Leibniz 187ff. Vgl. **Wille.**
Subjekt. Psychol. u. erkenntnistheor. S. 10. 10[1]. 213. 224. S.-Obj.-scheidung 12. Funktions- u. Urteils-S. 19. S. u. schöpf. Prinzip 49. Von e. oder mehr. SS. erfahrbar 73ff. (= Unterscheidg. d. Psych. u. Phys. b. Münsterberg).)
Subjektiv. S-e Zuverlässigk. d. Auffassg. d. Empfdg. b. Stumpf 86. S-e Meingn. u. Psychol. 93. Verhältnis d. S-en u. Objektiven 92ff. 177—179. S-e Dedukt. d. reinen Verstandesbegr. b. Kant 103. 193ff.
Subjektivierung 90. 92ff. Eingliederg. d. S. i. d. Zus-hang d. Obj-g. 92. S. im Anschl. an Kant u. Jaspers 203. S. u. Meth. d. Personwiss. 356.
Subjektivität 34. D. Problem d. S. Grundproblem d. Psychol. aller Zeiten 102. S. = unmitt. Bewußts. 103. Vgl. **Unmittelbarkeit.**
„Substantive u. transitive parts" b. James 62.
Suggestion u. Hypnose. S. u. Affektivität b. Bergson 47. 76, b. Bleuler 47[1]. S. u. H. u. d. Problem d. Echtheit-Unechtheit uns. Gedanken u. Gefühle 235.
Symbol, symbolisch. Empfdgn. als anschaul. SS. 146[1]. S-sche Relat. zw. Inh. u. Ggstd. 166. 171. 231[1]. Mathem. SS. 167. S. als Ausdr. od. Kundg. 244. S. od. Zeichen im Sinne d. kundgeb. Funkt. 265 (vgl. **Verstehen,** Zeichenverstehen).
Synthesis. Prinzip d. schöpf. S. vgl. Prinzip u. schöpferisch. S. d. Größenerzeug. e. Empfdg. 82. S. = Beziehg. u. Verknüpfg. b. Natorp 173. 179. S-sche Einh. od. Einh. d. S. b. Kant 186. 194ff. 200—210. 212. 221. Empir. zufäll. u. obj. notw. S. 212. Seel. Indiv. nicht ledigl. S. s. Erlebn. 243. Ding-an-sich als Korrelat d. Funkt. d. s-schen Einh. 217[1]. S. u. Intuit. 315.

Teleologie. T-scher Begr. d. Leist-zushangs 56. T. u. Psychol. 59. Mittel u. Zweck auf seel. Geb. 126. Biol.-teleolog. Personbegriff 341. D. Problem d. formalen Zweckmäß. d. Natur 347[1]. Handl. = zweckration. Verhalten, Affektiv. d. Zweckirrationale b. Max Weber 300.
Tendenz-empfdgn. b. James 64ff. Bewußts. spricht sich am innerlichsten i. d. Moment d. T. aus 174. 177. Vgl. **Streben.**
Terminologie z. Begriff d. Apriori 214f., des Ausdrucks 256. 260. T. d. Akt- u. Funktionspsychol. 115. 133. 138f. 140. 142. (**Erlebnis**). 143ff. 153. 160. (intention. Erl. = Akt) 145. — T. z. Begr. d. Bewußts. u. Ich 152ff. 156. 223f. — T. z. Begr. Geist 329. 334. 340, z. d. Begr. Inh. u. Ggstd. (Beispiel) 145. — T. Husserls vgl. T. d. Aktpsychol. — T. Kants 195. 204f., transzendental 210. 213. 216f., transzendent 217, Kateg. 199. 213. — T. von Leibniz u. Kant 186. 189, v. Lipps 160f. 167. — T. z. d. Begr. v. Materie u. Form, Potent. u. Aktualit., Allg. u. Besond. 348. T. Natorps 173. 176. — T. z. Begr. d. Person 349. Person u. Persönlichkt. 325. — Präsentat. u. Repräsent., Perzept. u. Apperz., Materie u. Form 177. 180. 186. — T. z. Begr. d. Selbstwahrn. 154, d. Unbewußten 190, v. Verstehen u. Einfühlg. 230. 247. 280. 288f. Versteh. Psychol. 295[1]. — T. z. Begr. Wahrng. u. Empfdg. 146, d. inn. u. äuß., adäq. u. inadäq. Wahrng. 151f. T. d. Begr. Wert 319, Zeichen 250ff.
Theorie, theoretisch. Th-sche Physik 4. 38. 50. 88. Physikal. Th. 24. Th-sche Psychol. 4. Psychol. Th. 27. Mathem. Theorem v. resultier. Kräften u. Bewußts. 68. Identität d. Einzelinh. d. Bewußts. d. Th. zuliebe erdichtet 96.

Bilderth. 171. Zeichenth. d. Bewußts. 172. TT. d. Konstit. d. fr. Ich 227ff. Funktionstheor. u. inhaltstheor. Auffassg. d. Seel. 236. Wissensch. Th. d. Frucht erkannter Wahrheit als obj. Einh. 256. 261. — Ges-punkts- od. Standpunkts-Th. hins. d. Trenng. d. Psych. u. Phys. 9. Erkenntnistheor. Bedenken dagegen 10, ihre Unterschdg. v. Schelers Lehre 16.

Transzendent. Welt d. Ggstde. d. Bewußts. tr. 165. 171. D. tr. Ggstd. 172. Tr., tr-al u. Ding-an-sich b. Kant 217. Lebensform d. Geistes d. Psychol. tr. 340.

Transzendental. T-er Idealist Kants e. empir. Realist 7. Grenze d. T-en b. Tetens 38. T. u. psychol. Meth. 186. 202. T-e u. empir. Betrachtg. d. Verstandesbegr. b. Kant 194. T-e Formen od. Gitter b. Jaspers 202. Grenze d. T-en b. Kant 211. T-er Grund d. Einh. d. Apperz. 212ff. T-e Ideen vgl. **Idee.** T-es Selbstbewußts. Kants 210ff. Mystisch-t-e Ausleg. empir.-psychol. Tats. 312ff. T-er Idealismus Kants u. d. Problem d. Formkonstanz i. d. Natur 345. T-e Unterscheidg. v. Materie u. Form 348.

Traum z. „tiefen Ich" gehörig b. Bergson 46. T-arbeit (Verdichtg.) 46. 46[2]. Objektiviergn. d. T. u. Psychol. 94.

Überzeugung. Unterscheidg. zw. log. Denkzus-hang u. d. Zus-hang v. ÜÜ. auf Grund früh. Beweisführg. od. autoritätsgläub. Lernens 250. Ü-kraft d. verständl. Zus-hänge 293. 296. 300. Vgl. **Evidenz.** Metaphys. Ü. d. Naturforschers, daß s. Begr. etw. Reales zugrunde liegt 344.

Unbewußt. a) U. = nichtseelisch = nicht zum phän-ischen Bestand d. empir. Ich, nicht zur Gesamtheit d. wirkl. Vorstell. gehörig, kann vier posit. Bedeutgn. haben 190. b) U. = nicht innerlich wahrgen. = nicht bemerkt od. nicht gewußt. U. hier = unendl. kl. Grad d. Bewußts., jedoch immer = seel. = z. phän-ischen Bestand d. empir. Ich gehörig 191. — D. Dynamismus Bergsons u. d. wiss. Darstellg. d. U. 48. U. im Sinne d. nicht aktuell Bewußten, sond. potent. Vorausgesetzten b. Natorp 92. Begr. d. U. verworfen od. nicht vorhanden b. Lotze 67, b. Brentano 120f. 127f., b. Aristoteles 120. Begr. d. U. u. d. Begr. d. phän-ischen Bewußts-stroms (Psychol. muß sich freimachen v. d. Identif. v. Bewußts. u. inn. Gewahrwerden) 156ff. D. Begriff d. U. b. Leibniz 187ff. 190, b. Kant 197, b. Fechner 88. 190[1], b. Freud 192. — Lehre v. U. u. Lehre v. d. Unabhängigkt. d. Denkens v. d. Erscheingn. (anschauungsloses Denken) 111. — U. = unvorgest. Ziel = unbestimmt gericht. Intention 148. — Maß d. Bewußtwerdens u. Maß d. bewußten Vorgangs 90. Bewußte Wahrng. = mathem. Funkt. d. Intensität d. Vorst-tätigkt. b. Leibniz u. Herbart 192, b. Kant 197f.; dagegen Freuds Lehre v. wirks. U. 192. — U-es Denken 199. U-es = unbeabsicht. Zeichen 266. — „U-er" Einfluß d. geist. Eigenart a. d. körp. b. Schleiermacher 268.

Unmittelbarkeit, unmittelbar. U. u. Nichtidentifiz. 71. U., Objektivierg. u. Empirie 73[1]; was von Wirklichkt. erkennbar, hat U. d. Erlebn. verloren; zu dieser U. dringt Wiss. nicht vor (Rickert) 101. U. v. Objektivität total verschieden 103. U-re Gegebenheit u. Wahrng. 109. U. u. psychol. Personbegriff 134. U. u. Motivat. u. Kausat. 169. U-bar adäq. Erfassen b. Husserl 151. Begr. d. Bewußts. als d. u-ren Erl. 185. 222. — Vgl. **Bewußtsein, Erlebnis, Zusammenhang.**

Urteil. Lehre vom U. b. Tetens 38. „Keime" d. U. b. Lotze 52. 67. U. b. Brentano 130, b. Husserl 150. 255, b. Rickert 249. Objektiver Gehalt (Sinn od. Bedeutg.) d. U. u. seel. Akt d. Urteilens 13. 38. 249. 255. — U-identif. b. Häberlin 19. U. über Größenunterschiede b. Fechner 81ff., b. Sigwart 84. U. u. Empfdg. 84. 87f, Sinnesurteile b. Stumpf 85. Urteilsschwelle 85. Psychophysik = messende U-lehre b. Stumpf 86. — Psychol. U. schließt i. d. naturwiss. Psychol. existenziale Setzg. d. phys. Natur in sich 98. — Kausalzus-hang e. gesetzmäß. Abhängigk. zw. UU. 170. — Voller Gehalt d. Ichbegriffs nur durch log. Anal. d. U. zu gewinnen (Leibniz) 211. U-notwendigkt. u. Evidenz 301. Psychol. U. u. psychol. Anschauung 303ff.

Vermögen. Dichtungsverm. 38f. V. u. schöpf. Synthese 37. 49f. 130f. V. d. Empfdg. (Fechner) 81ff. V. b. Kant 195. Intuit. als e. V., Zus-hänge zu erfassen 316. Definit. d. Begr. V. b. Sigwart 50. — V-begriff rekurriert auf Natur d. Seele 345. V-psychol. vgl. **Psychologie.**

Vernunft-Regeln (ästhet.) 37. V. b. Kant = Vermög. d. Prinzipien, bringt Einh. i. d. Verstandesregeln, sucht Totalit. d. Bedingn. 200ff. 218ff. Ideen d. V. vgl. **Idee.** V-schlüsse 202. 218f. V.

u. Person b. Kant 320. V. b. Plato 320, b. Schiller 321.
Verstand b. Tetens 39, Bergson 40. Subj. Dedukt. d. V-begriffe b. Kant 103. 193ff. V. u. Begr. b. Kant 348. Verstandesmäß. Gedankenablauf 183. Kausale Beziehgn. gibt es nur f. d. V. 169. V. u. Verstehen 245. V. u. Sprache 259.
Verständlicher Zusammenhang 74[1]. 185. 245f. 280 (Erfassg. d. v. Z. durch d. Erl. e. unmitt. Evid. im Gegens. z. kausalen Erklären). Nachbildg. fremder v. ZZ. od. anschaul. Wahrng. e. Erlebniseinh.? 282ff. 289. Versteh. Konstr. eines Z. b. Jaspers 288, b. Simmel 293. V. Z. u. Kausalzus-hang 288ff. 296. Idealtyp. verständl. ZZ. 281. 292ff. 295ff. (Max Weber). 338. 352. Evid. d. v. Z. 280ff. 293. 296. 299f. Eig. Standp. gegenüber d. Lehre v. d. v. ZZ. (vgl. auch Anschauung) 287ff. 297f. (Beispiel). 301f. 303ff. — Verhältnis d. v. ZZ. z. Wirklichkt. 295. 297ff. D. Verstehen einz. wirkl. ZZ. nach Jaspers e. Deuten 298. Interpolat. od. Rekonstr. von v. ZZ. 306. D. Gesamtheit d. v. ZZ. als Erfahrungsrichtg., als Idee d. Persönlichkt. 352. Vgl. **Verstehen.**
Verstehen. Grundleg. Unterscheidg.: V. als Nacherleben individ. psych. Seins od. als Auffassen überindiv. unwirkl. Sinns 244. 247. Log. Struktur d. nacherlebend. Versteh. b. Rickert 333. a) Log., ration. od. Sinnverstehen 247ff. 261, ist Vermittlg. sachl. Inh. in log. Form 247. 254. 256. Vgl. **Sinn** (objektiver) u. **Ausdruck.** Einen Ausdr. verstehen heißt nicht, die ihm zugehör. Phantasiebilder vorfinden 256. Psychol. V. auf Grund d. Sinnverst. 257f. 260ff. 294. 339. 353. — b) Psychol., nacherlebendes oder einfühl. V. (= Zeichen- + Motiv-V.) 247. 261f., setzt immer Anschg. voraus 264. Psychol. V. auf Grund d. Sinn-V. vgl. a. — b[1]) Zeichenverst. = stat. V. = Einfühlg. i. d. sinnl. Erscheing. d. Menschen 250 (Beispiele). 260ff. Zeichen = Anzeichen od. Kennzeichen von etw., = Z. im Sinne d. Anzeige od. d. Hinweises 250. V. d. Kundgb. 252f. V. auf Grund d. Sprache 260ff. Unterscheidg. zw. V. auf Grund sprachl. u. auf Grund nichtsprachl. Zeichen 263. (Beispiele) 265. — b[2]) Motivverst. = genet. V. = V. d. seel. Zus-hangs = Einfühlg. 248. 281, ist kein Begreifen e. Sachverhalts, sond. Hineinversetzg. in e. Person u. d. Nachbildg. ihrer Bewußts.-akte 248. Motiv-V. = psychol. Erklären 280. 288f. (Gegensatz: kausales, naturw. Erklären). Beispiele 281ff. V-de Konstr. e. Zus-hangs b. Jaspers 288. Zeitl. Folgen u. Hervorgehen aus 291 (Motivat-erlebn.). Genet. V. als kategoriale Denkform u. als willkürl. Konstr. od. Annahme 292. Um sich zu verstehen, muß man sich in e. and. Sinne schon verst. haben 265. Aufhebg. d. Untersch. zw. stat. u. genet. V. 290. Apriorität d. V. 292ff. V. als apriorische Denkkat. b. Simmel 293ff. Idealtyp. V. 297. Vgl. **Verständlicher Zusammenhang.** V. u. d. Prinzip d. Person 244. 247. Erkennendes V. d. Totalit. d. Individ. u. Idee 351. V. u. Intuit. b. Keyserling 316. — — V. b. Häberlin 19f. 232[1], b. Dilthey 32. 58. 60. 245ff. 336, b. Schopenhauer 245 (wo das Rechnen anfängt, hört d. V. auf). Psychol. V. u. naturwiss. V. = naturwiss. Erklären 22f. 74[2]. 245. 299. V. d. ästhet. u. eth. Ausdr. 269f. V. u. theor. Wissen e. Zus-hangs 271. Wissensch. Zuverlässigkt. a. d. Gebiete d. V. 272ff. Grenzen d. V. 273. Absol. V., liebendes V. 351. Histor. V. 293. 338.
Vorstellung. Doppelsinn d. Wortes V. 115. Verhältnis v. V. u. Ich b. Bergson 44. Unpersönl. u. pers. VV. 46. Zusammenges. VV. b. James 49, keine period. wiederkehr. selbständ. VV. bei dems. 72, „bestimmte" VV. bei dems. 65f. Natur d. Vorstellens b. Lotze 51. V-massen b. Herbart 70. V. e. Bewußts.-richtg. 95. V. immer schon actum (Gegensatz: Streben = actio) 97 (Natorp). V. b. Brentano 115. Untersch. zw. seiner u. Herbarts Lehre 116. V. ein äquivoker Ausdr. sowohl f. präsentatives als f. repräsentat. Bewußthaben. (Vgl. **Präs. u. Repräs.**) 177. Verworr. u. deutl. VV. b. Leibniz 188. Keine angebor. VV. b. Kant 214. V-ansicht i. d. Gegebenheitsfrage d. Fremdscel. 276.

Wahrnehmung. Untersch. zw. äuß. u. inn. W. u. d. Gesichtspunkt- od. Ordnungstheorie 9. Äuß. u. inn. W. b. Scheler 16. 234. 238ff. (= verschiedenart., aber gleichwert. Aktrichtgn.). Selbst- u. Fremdw. b. Häberlin 18. Inn. u. äuß. W. 120. Ihr Verhältnis z. Wirklichkeitserkenntn. 131, zur Adäquatheit d. Erfass. (Husserl) 151f. 156. Schiefer erkenntnistheor. Gegens. zw. beiden 152. Inn. u. äuß. W. b. Lipps 168. W. b. Kant 198f.: der Sinn stellt d. Erscheingn. empir. i. d. W. vor. —

Inn. W. = unmitt. W. = anschaul. Erk. b. Wundt u. Dilthey 24. 58f. Inn. W. b. Brentano 60. 120ff., v. d. Beob. unterschieden 121. 156. Inn. W. b. Lotze 67, b. Husserl 150f. = unmitt. adäq. Erfassen 151. Nur inn. W. kann adäq. sein, ist es aber nicht immer 151. Selbstwahrn. 154. Inn. W. od. Anschg. b. Scheler nicht durch Obj. defin. 239. Rolle d. körp. Kausalproz. 239ff. Rein innerseel. Selbst-W. nach Scheler bloße Fiktion 240. Unvollkommenhtn. d. inn. W. 62. Täuschg. d. inn. W. hins. Quant. u. Qual. 79. Evid. d. inn. W. 109. 120. 126. Vgl. **Evidenz.** Unterschdg. zw. W. d. Erscheingn. u. W. d. Funktionen od. Akte 108ff. Erleben d. Empfdgn. u. W. d. Gegenstandes 146. W. u. Erfahrg. 18. 91. 109. W-theorie d. Konstit. d. fr. Ich 233ff., bestreitet Projekt. d. eig. Ich in d. fr. Ich 233. — W. d. Täuschg. u. d. Unechtheit 267f. W. v. Zus-hängen 232. W. d. Person aus ihren Objektiviergn. 228. W. u. Empfdg. vgl. **Empfindung** 146.

Wert 319. 334. W., Kulturgut u. Geschichte 355. 357. Log. W. d. Idealtypen 338. W. u. Sinn 339. W. d. Wahrheit u. Psychol. 320. 356. Wertbezieh. Begriffsbildg. vgl. **Geschichte.** W-wissensch. 54. 319ff.

Wesen. Phän-e als solche sind keine Natur, haben aber in unmitt. Schau erfaßb. W. 99. W-analyse, W-schau vgl. **Phänomenologie** u. **Intuition** Husserls. W-erkenntnis nicht Dasein setzend 99. Beispiele 99, ihre Meth. u. Aufg. 135ff. Reine W-allgemeinheit 135f. Phän-isches W. d. Bewußts. 171.

Wille u. Verwandtes. W. u. Atom 30, u. Empfdg. 64. 148. W-akt b. Bergson 42. W. e. Bewußts-richtg. 95. W. u. Streben keine selbständ. Grundklasse psych. Phän-e b. Brentano, Aristoteles, Spencer 129. Intent. u. nichtintent. Triebe u. Begehrungen 148f. Das Handeln b. Max Weber als d. Zweckrationale 300. W-freiheit u. Psychol. 317. Kausalfreiheit u. psychol. od. Wahlfreiheit 318. D. Bewußts. d. Freiheit ist e. Wirklichkt. 317. Gestaltungs-W. 327.

Wirklichkeit. Anschaul. W. d. Psychiatr. u. Entferng. v. ihr 1f. Zwei Arten d. W. 15. W. b. Häberlin 18f. W-er Ggstd. vgl. **Gegenstand** u. **Material.** Umformg. d. anschaul. W. i. d. Wiss. 14f. 23. 25ff. 132. 165f. 355 (anschaul. W. d. Personwiss.). Objekt-ive W. 7, ist inhaltl. irrat. 101. Obj. W. d. seel. Welt b. Haas 279. W. u. Wesenserkenntnis 98ff. W-erk. u. inn. u. äuß. Wahrng. 131. Intent. u. w-che Exist. 132. W-erkenntnis u. Phän-ie 137. Real u. reell 139. W-erkenntnis b. Kant vgl. **Erfahrung.** W. kein dogmat.-metaphys. Seinsbegriff, sond. transz-ales Geltungsprinzip b. Kant 217. W. d. verständl. Zus-hänge (vgl. diese) 297f.

Wissen. Bezieh. u. vergleich. W. b. Lotze 52. 67. 69. 109. 127, b. Brentano 125f. Theoret. Registr. od. W. e. Zus-hangs im Gegens. z. psychol. Verstehen 271.

Wissenschaft ist Objektivrg. 223, ist ration. Bedeutungszus-hang od. Sinngebilde 256. 261. 301. W. als sinnv. Realität u. als irreal. Sinngeb. 337. In d. W. keine realen Ggstde., sond. Begriffe 349. W-liche Begriffsbildg. 22. W-liche Wahrhtn. b. Tetens 39. Hauptfrage Kants immer die nach d. Möglichkt. d. WW. 215. Einteilg. d. WW. 54. 111f., u. d. Problem d. Versteh. 244. W-liche Zuverlässigkt. a. d. Gebiet d. psychol. Versteh. 272. Log. Struktur d. nacherlebend. Versteh. nicht rein theor.-wiss. (Rickert) 333, eig. Standp. 333[1]. Mathematik als anschaul. W. 205. W. v. d. Person 349—357. Umformg. d. Wirklichkt. z. w-lichen Ggstd. vgl. **Material, Gegenstand, Begriff, Definition.**

Zusammenhang d. Psych. b. Rickert 28. 53. Organ-Z. 54. Leistungs-Z. 55f. Struktur-Z. Diltheys 57ff. 246. 290. 295. 345. Realer Z. 60. Reeller Z. 67. Log. Denk-Z. u. Überzeugungs Z.- 250. Wahrscheinlichkeits-Z. u. Anzeige 250. Objektiver Z. 92. Z. = Zus. gehörigkeit 61. Z. d. Empfindungen 63ff. 84. Seel. Z. auf Grund phys. Beziehgn. hergest. 74. 74[1]. Idealtyp. Z.: Geisteskrankheit als id. Z. 282. Vgl. **Verständlicher Zusammenhang.** — Erleben d. Z. 58f. Unmitt. erl. Z. 56f. 100, streng zu scheiden v. Kausal-Z. 58. 73[1]. 169. Unmitt. erl. Z. = Motivat.-beziehgn. 169. Z-erkenntn. 271, als Intuit. 316, drei Arten d. Begreifens v. ZZ. d. Seel. b. Simmel 294. — Biolog. Z. vgl. Biologie. Einfühlb. Z. vgl. Einfühlung. Kausaler Z. vgl. Kausalität. Psychophys. Z. vgl. Psychophysik. Phänomenol. Z. vgl. Phänomenologie. Verständl. Z. = Motiv-Z. vgl. dort.

Zweck, zweckvoll vgl. Teleologie.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

I 67

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
EDUCATION-PSYCHOLOGY
LIBRARY
This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

7 DAY USE
SUMMER

DURING
SESSIONS

JUL 15 1968

AUG 17 REC'D -1 AM

AUG 31 1968

SEP 4 REC'D -3 PM

LD 21–50m-12,'61
(C4796s10)476

General Library
University of California
Berkeley

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C029489649